SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

23

BAHAR 2007

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), **hakemli** bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
- SÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
- Makalelerin 100–150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arapça ve bir Batı dilinde) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalelerin ise Türkçe ile Arapça çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe ve herhangi bir Batı dilinde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.
- Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. Bunlardan ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz.
- Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.
- Yazıların bilimsel, hukukî ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her sayının hakemleri o sayıda belirtilir.

İletişim Adresi
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı: sebat ofset matbaacılık 0 332 342 01 53

İÇİNDEKİLER

BU SAYININ HAKEMLERİ

MEVLÂNÂ'DA AKIL VE AŞK

Bilal KUŞPINAR

Dr., McGill Üniversitesi Öğretim Üyesi

Akıl ile aşk ilişkisi birçok tasavvufî ve felsefî eserlerin ve özellikle şiirlerin konusu olmuştur. Dinî ve dünyevî meseleleri anlamada ve yorumlamada, aklın önemi tartışılamaz. Fakat Mevlânâ gibi tasavvufî düşünürlerin, aklın önemine inanmakla birlikte, onu daha ziyade ikinci plana itip, aşka ağırlık verdikleri ve hatta aşkla yolculuk yaptıkları bilinen bir gerçektir. Fakat bu, basit bir şekilde, birini öbürüne tercih etmek değil; aksine, bu çalışmamızda da inceleyeceğimiz gibi, birini diğerine basamak yapmak ve ilerlemektir. Daha açık bir ifadeyle, aklı gidebileceği sınıra kadar kullanabilmek ve kaldığı noktadan itibaren aşkla yola devam etmektir. Akıl, belki dünyayı anlamada yeterli olabilir ama dini anlamada ve derinliklerine inmede, yarı yolda kalabilir ki, Mevlânâ da bu görüştedir. Zira ona göre din, sadece iman esaslarından oluşan kuru bir olgu değil, insandaki 'kişiliğe' kadar inen ve onun 'ruhunu' uyandıran canlı bir hayat görüşüdür. İnsana, aslının ne olduğunu, kendisinin kim olduğunu ve değerini bildiren ve aynı zamanda yaşatan bir hayat tarzıdır. Din, sadece helâllerin ve haramların bilgisinden ibaret değildir. Nitekim Mevlânâ, bu basit anlayışı tenkit ederek, caiz olan ve olmayan şeyleri bilmekle kendisini âlim zanneden kişilere, "kendin caiz misin?" "din usulünü bildin ama kendi aslın, kendi mayan iyi ise, bir de ona bak, onu bil" diyerek dinin âdeta aşk boyutunu ima eder.[1]

Akıl, akıllı olabilmek ve akıllıca davranabilmek, Mevlânâ'ya göre, içinde yaşadığımız dünyanın tabiî gerekliliklerindendir. Aklı olmayan insan, onun tabiriyle, âdeta kanatsız bir kuş gibidir. Nasıl ki kuş, kanadı olmadan bir yere uçamaz, insan da aklı olmadan kendisinden beklenen normal hareketleri yapamaz. "İnsana kol,

[1] *Mesnevî* 3/2650, 2655. *Mesnevî*'den alınan bütün beyitler, Farsça orijinalleri ile karşılaştırılarak, Veled İzbudak tercümesinden alınmıştır. İlk rakam cilt, ikinci rakam beyit numarasını göstermektedir. Bu hususta bkz. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, 1-6 c. Terc. Veled İzbudak. İstanbul: MEB, 1988.

kanat akıldır. Adamın aklı olmazsa kendisine başka bir akıl kılavuz etmesi gerekir."[2] Zira insanı insan yapan aklıdır; akıl onu yüceltir ve görüş sahibi yapar. Akıl, insana, dünyada bilinebilecek şeylerin kapısını açan bir anahtar hükmündedir. O olmaksızın, bilgiye ulaşmak mümkün değildir.[3] Bedene yemek nasıl gerekli ise, cana da akıl o denli gereklidir. "Cana gıda, akıl nurudur."[4] Ayrıca, sorumluluk ve ibadet yükümlülüğü, akla ve aklın tam olmasına bağlıdır. Onun için Mevlânâ, Hz. Peygamber'e atıfla, "bir zerre aklın, oruçtan da yeğdir, namazdan da" der.[5] Zira akıl insanın cevheridir, namaz ve oruç ise arazdır ki, hakkıyla anlaşılmaları ve yerine getirilmeleri, aklın bütünlüğüne ve sıhhatine bağlıdır.

Mevlânâ, insan için bu kadar önemli olan aklın iki çeşit olduğunu belirtir. Birincisi, kazanılan akıldır (*mükteseb)* ki, haricîdir ve insan onu, okuldan, kitaplardan, bilgilerden, bilginlerden, düşünceden ve manalardan elde eder. Böyle bir akıl, artabilir, eksilebilir, keskinleşebilir ve körelebilir. İnsanlar, kazanılan akıl itibariyle, farklılık ve aykırılık arz ederler.[6] Bu aklın, genişlemesi, zenginleşmesi veya kısırlaşması elde edilen bilgilerle doğrudan orantılıdır. İkinci akıl ise, Allah'ın bizzat hediye ettiği akıldır ki, (*bahşiş-i yezdân)* kaynağı candadır, yani ruhtadır ve bilgisini gönülden, yani kalpten alır. Kazanılan akıl, Mevlânâ'nın tasviriyle, "ırmaklara benzer, şuradan buradan çıkar, evlere gider."[7] Kaynağı devamlı olmadığı gibi, yolları kapalı olabilir ve bu yüzden, bazen çok dar ve sınırlı kalabilir. Hatta bilgi yollarının kapalı olması nedeniyle, tamamen körleşip, çaresiz bir hâle düşebilir.[8] Buna karşılık, Allah'ın vergisi olan akıl, doğrudan kalbe gelen bilgilerden besleneceği için, her zaman feyizlenir ve feyiz dağıtır.[9]

Mevlânâ, insanların çoğunda var olan ve birçok mertebelerde görünen kazanılmış akla, cüz'î akıl (tikel akıl) der. Ona göre, çoğu kez bu cüz'î akıl, insanı dünyaya sınırladığı için ve onu dünya ötesi gayelere ve duygulara kapadığı için, Allah'ın doğrudan ihsan ettiği gerçek akla, yani küllî akla (tümel akıl) perde olabilir ve hatta onun adını kötüye çıkarabilir.[10] Meseleleri çözmek yerine, bazen daha çok mesele çıkarabilir; bu nedenle Mevlânâ, böyle bir cüz'î aklı, her şeye karışan ve çoğu kez çözme yerine 'karıştıran ve sözü gereksizce uzatan' anlamına gelen Farsça *kâr-afzâ* sözcüğüyle tavsif eder.[11] Örneğin, Ebabil kuşlarının attığı iki üç taş

[2] *Mesnevî* 6/4075.
[3] *Mesnevî* 6/ 4077.
[4] *Mesnevî* 4/1954.
[5] *Mesnevî* 5/454-455.
[6] *Mesnevî* 4/ 1960-63.
[7] *Mesnevî* 4/1967.
[8] *Mesnevî* 4/ 1968.
[9] *Mesnevî* 4/1968.
[10] *Mesnevî* 5/463.
[11] *Mesnevî* 3/2526.

ile koca Habeş ordusunun fillerinin ölmesini bu akıl nasıl idrak edip de izah edebilsin? Böyle bir hâdise, her şeyden önce, sebep sonuç ilişkisine sığdırılabilecek bir şey değildir.[12] Diğer taraftan, ona göre, felsefeye sarılan kişinin aklı da böyle bir akıl olduğundan, sadece cüz'î akılla anlaşabilen (*ma'kūlāt)* şeylere bağlanmış kalmıştır.[13] Gönlü ak ve pak olan kimseler ise, bu akılla yetinmeyip, aklın aklı olan, küllî akla dayanır ve onun rehberliğinde hareket ederler. Cüz'î akıl, âdeta bir meyvenin kabuğu; küllî akıl ise çekirdeği gibidir. Kabuk gereklidir ama çekirdek özdür ve asıldır. Bu nedenle, "kabuktan ibaret olan akıl, bir işi yüzlerce delille ancak anlayabilir. Fakat akl-ı küllî, doğru olduğunu bilmediği yola adımını atar mı hiç?"[14] "Akl-ı küllî içtir, akl-ı cüz'î ise deridir."[15]

Mevlânâ, cüz'î aklın, sâlim ve mantıklı çalışmasını engelleyen bazı faktörlere dikkat çekerken, onu çoğunlukla nefisle karşılaştırır. Akıl, nefsin girdabına düşerse, sâlim bir şekilde işlevini yerine getiremeyeceği gibi, sahibini hayvan derekesine kadar düşürüp, rezil de edebilir. Onun nazarında, kendisini, nefsin kurnaz oyunlarından ve hırsızane tavırlarından korumayan insanın, aklını hakikate ve gönlünü de Hakk'a açması çok zordur. Çünkü nefsin kendisi, zaten bedenle sınırlı olup, sadece onunla içli dışlı olduğundan, "Hakk'a sağır ve kördür."[16] Bu nedenledir ki, bütün Kur'ân, nefsin hilelerinden ve kötülüklerinden haber vermektedir. İnsan, Kur'ân-ı Kerîm'i bu noktadan iyi okuyup incelemelidir.[17] Tarihte peygamberlere karşı savaş açan aşağılık kişilerin, 'kılı kırk yaran' edepsiz tartışmaları, nefislerinden dolayıdır.[18] Diğer bir ifadeyle, nefislerine esir olduklarından akıllarıyla, sâlimâne düşünememişlerdir. Ona göre, altı özellikle çizilmesi gereken evrensel hakikat, 'aklın devre dışı bırakıldığı yerde, nefis kontrolü eline alır ve kötülüğe teşvik eder.' Bunu sembolik bir benzetme ile daha iyi şekilde ifade eden Mevlânâ der ki, "ne zaman Hz. Süleyman tahtını bırakır, cin [gibi nefis] saltanatı ele geçirir: Sabır ve akıl giderse, nefsin seni kötülüğe tahrik eder."[19]

Mevlânâ, akıl ve nefis karşılaştırmasını, *Mesnevî*'sinin bir çok yerinde, kendine özgü, gayet ince ve fakat derin, gayet basit ve fakat oldukça düşündürücü mizâhî üslûbuyla devam ettirir. Bunlardan sadece bir tanesini zikretmekle yetineceğiz. Fakat şu bir gerçektir ki o, her vurgusunda aklın önemini belirtir ve akıllı davranabilmeyi, peygamberane bir vasıf olarak niteler. Nefsi ise, şehevî ve hayva-

[12] *Mesnevî* 3/2520-24.
[13] *Mesnevî* 3/2527.
[14] *Mesnevî* 3/2530.
[15] *Mesnevî* 1/3743.
[16] *Mesnevî* 4/235.
[17] *Mesnevî* 6/4862.
[18] *Mesnevî* 6/4863-4.
[19] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr (Dîvân-ı Şems-i Tebrizî)*, tahk. Bedîüzzaman Fürûzânfar, 10 cilt, Tahran: Tahran Üniversitesi Yayını, 1957-1967, gazel no: 5798.

nî olarak addeder. Şimdiki vereceğimiz örnekte de görüleceği gibi, akıl bir peygamberle anlatılmış, nefis ise bir hayvana benzetilmiştir. Bu kez Mevlânâ, aklı Hz. Süleyman yerine, Hz. İsa olarak görür, nefsi ise bir eşek. Ona göre, insan, akıl durumundaki Hz. İsa'ya iyi sahip çıkmalı, onu iyi kullanmalı ve ondan hakkıyla istifade edebilmelidir. Zira Hz. İsa'nın, yani aklın talihi ve üstünlüğü, onun elde ettiği bilgi ve irfanındadır. Şayet insan, onun yerine eşek sıfatlı nefsini seçer ve ona kul olursa, ne talihi olur, ne de üstünlüğü. Bu konuda insana çok dikkatli olmasını söyler ve âdeta yalvarır:

"Yeter artık, yıllarca eşeğe kul oldun. Çünkü eşeğe kul olan, eşeğin ardından gider. 'Onları artta bırakın'dan murat nefsindir. Nefis geride, aklın ilerde gerek... İsa'nın eşeği, gönül mizacına malik olmuş, akıllar makamında yer tutmuştur. Çünkü akıl galebe çalmıştı, eşekse zayıftı. Eşek, şişman ve kuvvetli biniciden zayıflar. Ey eşek değerli; aklının azlığından bu eşek, ejderhalaştı."[20]

Şüphesiz burada Hz. İsa, sadece her insanda olması gereken sırf bir aklı temsil etmiyor; aynı zamanda, insanları manevî yönden terbiye eden, ahlâken rehberlik eden ve gönüllerine feyiz veren, bir insan-ı kâmili (*mükemmel insan)* temsil ediyor. Fakat bu, her halükârda, akıl olmadan, bunların hiçbirinin mümkün olamayacağını belirtmesi açısından gayet önemli bir benzetmedir. Mevlânâ, burada başka bir noktaya da âdeta gönderme yapıyor: Hem talebeler hem de rehberlik makamında olan kimseler, yani öğretmenler ve mürşitler, evvel emirde aklı elden bırakmamalıdır. İnsan-ı kâmil olmanın yolu, önce akıllı olmaya ve akıllıca hareket etmeye bağlıdır.

Mevlânâ, eserinin başka bir yerinde Hz. İsa'ya tekrar döner ve onun, aklını yanlış kullanan ve nefsine esir olan bir ahmaktan nasıl kaçtığını uzun uzadıya anlatır. Ona göre, İsa'nın telkinleri hemen hemen herkese tesir etti ama 'mermer gibi kaya kesilen' ahmakları etkilemedi.[21] Zira aklını nefsine esir etmiş ahmak kişi, havanın suyu yavaş yavaş çektiği gibi, insandan aşkı ve iştiyakı çalar götürür. Aslında, Mevlânâ'ya göre, Hz. İsa ahmağın nasıl bir kişiliğe sahip olduğundan haberdardı ve onun menfi yönünden emindi. Kaçmasının nedeni, diğer insanlara öğretmek içindi. Yani 'böyle kişilerle karşılaştığınız zaman, onlarla fazla kendinizi yormayın, mesajını vermekten ibaretti.[22] Yine Mevlânâ'nın ifadesiyle, akıllıdan gelebilecek bir eziyet, cahilin vefasından daha iyidir. Nitekim ona göre, Hz. Pey-

[20] *Mesnevî* 2/1855-1860.
[21] Hikâyenin tümü için bkz. *Mesnevî* 3/2570-2599.
[22] *Mesnevî* 3/2598.

gamber insanları bu noktada uyarmıştır: "Akıllının düşmanlığı, cahilin sadakatinden yeğdir."[23]

Mevlânâ'nın bu noktaya kadar yapmış olduğu akıl ve nefis karşılaştırmasını, yine onun benzetmesiyle özetlersek, akıl bir ışık, nefis ise bir zulmettir.[24] Nefsin girdabına giren akıl ve onun sahibi insan, zifiri karanlıkta kalacağından, Hak ve hakikate kör kalır ve normal düşünme ve akıl edebilme yeteneklerini yavaş yavaş yitirir. O halde insana lâyık olan şey nefsin basit oyunlarından uzak durarak, nefsini aklının kontrolüne vermesidir. Ancak bu noktada, Mevlânâ cüz'î aklın, insanı belirli bir dereceye kadar aydınlatacağını söyler ve küllî aklın onu beslemesi gerektiğini belirtir. Daha önce cüz'î aklın küllî akılla ilişkisine kısaca değinmiştik. Şimdi bu konuyu biraz daha irdeleyelim.[25]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mevlânâ cüz'î aklın çokluğuna ve insanlarda farklı boyutlarda olduğuna inanır ki, bu görüşüyle Mu'tezile'nin 'akıllar esasen birdir' ilkesinden ayrılır ve hatta onları bu konuda tenkit eder.[26] Cüz'î akıl kiminde güneş gibi güçlü ve parlak, kiminde Zühre yıldızından daha aşağıda zayıf ve sönüktür.[27] Ancak her halükârda, tıpkı başka cüz'î şeyler gibi, cüz'î akıl da küllîye her zaman meyleder, ondan güç kazanır ve nurlanır. Küllî akıl, Allah'ın vergisi olduğundan, fizik ötesi âlemdendir ve insana ilâhî bilgiyi verendir. Bu arada Mevlânâ, küllî akılların birden fazla olduğuna da dikkat çekerek şöyle der: "Allah'a ait, senin bu aklından başka akıllar var ki, semâvî şeyler onlarla idare edilirler."[28] İnsanoğlu, rızkını cüz'î akliyle elde eder; diğer akliyle ise yani küllî akliyle metafizik âlemleri dolaşır ve onunla ilâhî bilgilerden beslenir.[29] Ama buna ulaşmanın yolu ilâhî aşktır ki, bu hususu daha geniş bir biçimde izah edeceğiz. Şayet insan ilâhî aşka meylederse, Allah ona nice akıllar ihsan eder ve bu aşkın içinde, cüz'î akılla anlaşılamayan nice güzellikler, Mevlânâ'ya göre, küllî akılla anlaşılır.[30]

[23] *Mesnevî* 2/ 1876-77. Hz. Peygamber'e atfedilen sözlerin tahriç ve genel değerlendirmesi için bkz. Bedîüzzaman Fürûzânfar, *Ahâdîs-i Mesnevî*, Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1370, pp. 60-61.

[24] *Mesnevî* 1/2903.

[25] Yalnız öncelikle şunu belirtmekte fayda var. Biz burada bu akıl kavramlarının ve çeşitlerinin dış kökenli Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu kaynaklarına ve hatta Fârâbî ve İbn-i Sînâ gibi İslâm Meşşâ'i filozoflarında bunların nasıl algılanıp geliştirildiğine girmek istemiyoruz. Hiç şüphesiz, devrinin diğer metafizik düşünürleri gibi, Mevlânâ da, içinde doğup büyüdüğü zengin İslâm geleneği havzasının kültüründen istifade etmiş ve o gelenek içinde kendisini ifade etmiştir. Dolayısıyla burada o bu kavramları neden kullanıyor diye bir soru sormak pek yerinde olmaz.

[26] *Mesnevî* 5/459 vd.

[27] *Mesnevî* 5/460.

[28] *Mesnevî* 5/3234.

[29] *Mesnevî* 5/3235-36.

[30] *Mesnevî* 5/3233.

Mevlânâ *Fîhi Mâ Fîh*'te küllî akılla cüz'î aklı mukayese ederken, Hz. Peygamber'in ümmîliğini, iki aklı mukayese ederek anlatır. Buna göre, Hz. Peygamber'e ümmî denilmesinin nedeni, okuma ve yazma bilmediğinden değildir. Onun ümmîliği okuma yazma ve hikmetin kendisine sonradan öğretme yoluyla verilmemiş olmasını ifade ediyordu; ancak o bunlara doğuştan, fıtraten sahipti. "Dünyada ne var ki, onun bilgisinde olmasın? Üstelik insanlar ondan öğrenmediler mi?"[31] O halde, ümmî demek, okuma ve yazma gibi yetenekleri sonradan cüz'î akılla elde eden değil de, bizzat küllî akılla onlara fıtraten sahip olan demektir. Cüz'î aklın elde ettiği ve bildiği her şey küllî akılda mevcuttur. Cüz'î akıl, görmediği herhangi bir şeyi, kendi başına üretemez ve keşfedemez.[32]

Görüldüğü gibi, Mevlânâ'nın nazarında, cüz'î akıl, her zaman öğrenmeye ve okumaya kâbiliyeti olmakla birlikte, kendiliğinden bunları elde edemez. Küllî aklın eğitimine ve öğretisine muhtaçtır. Küllî akıl tıpkı Hz. Peygamber gibi, bir mürşit ve öğretmendir. Hatta Mevlânâ'ya göre, insan dikkatlice analiz ederse, bütün bilgilerin esasının ve kaynağının vahiy olduğunu fark eder.[33] İnsanlar, bütün meslekî bilgileri, nihaî planda peygamberlerden öğrendiler. Dolayısıyla, bütün peygamberler birer akl-ı küllîdir. Konuyu daha da somutlaştıran Mevlânâ, Hâbil ve Kâbil örneğini verir. Kâbil Hâbil'i öldürdüğünde, cenazeyi ne yapacağını bilememiş ve bir kuzgunun başka bir kuzgunu öldürdüğünü ve sonra da toprağı eşerek gömdüğünü görünce, aynısını o da uygulamıştı. Kâbil kuzgundan ders almış ve yeni bir şey öğrenmişti. Mevlânâ der ki, bütün meslekler de bunun gibidir. Her insanın bir akl-ı cüz'îsi vardır ve bilmeye ve öğrenmeye muhtaçtır. Küllî akıl ise, her şeyi bulan ve icat edendir. Peygamberlerde ve velilerde bu iki akıl birleşmiş bir bütündür. Başka insanlarda ise, bunlar ayrı şeylerdir. Kısacası, "cüz'î akıl, küllî akla kıyasla, âdeta bir âlet hükmündedir, bilgisini ondan alır ve ondan öğrenir."[34]

Diğer taraftan, Mevlânâ'ya göre, bu âlemin tamamı, akl-ı küllün bir düşüncesinden ibarettir.[35] Cüz'î akıl da dahil, âlemde bilinebilecek diğer şeylerin bilgisi, o küllî akılda mevcuttur. İnsanları hayvanlardan ayıran şey cüz'î akıl olmakla birlikte, insanları bilgi yönünden birbirinden ayıran da, daha önce de işaret ettiğimiz gibi,

[31] Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh,* tahk. Bedîüzzaman Fürûzânfar, Tahran: Emîr Kebîr, 1969, s. 142; Arthur J. Arberry, terc. *Discourses of Rumi*, Richmond: Curzon Press, 1994, s. 151.

[32] *Fîhi Mâ Fîh*, ss. 142-3.

[33] "Bütün sanatlar, şüphe yok ki önce vahiyden meydan gelir, fakat sonra akıl, onların üstüne bazı şeyler ilave eder. Dikkat et de bak! Bizim bu aklımız, hiçbir sanatı usta olmadıkça öğrenebiliyor mu?" (*Mesnevî* 4/1297-98.)

[34] *Fîhi Mâ Fîh,* s. 143; *Discourses of Rumi,* s. 152. Aynı konuyu *Mesnevî*'de de ele alan Mevlânâ, Kâbil'i konuşturarak der ki, "yuh olsun benim aklıma, bir karga bile bilgide benden üstün." *Mesnevî* 4/1301-1308.

[35] *Mesnevî* 2/978.

bu cüz'î aklın farklı derecelerde olmasındandır.[36] Fakat cüz'î akıl, her ne derecede olursa olsun, sınırlıdır ve şekillere, biçimlere ve âdeta maddesel dünyaya odaklanmıştır. Bu nedenle, Mevlânâ ısrarla der ki, insan bu akılla yetinmemelidir. "Cüz'î aklı kendine vezir yapma. Aklı küllü vezir yap padişahım."[37] Çünkü birincisi, dünyevî eksenli olup, insanı maddî şeylere çekerken; ikincisi, metafizik kaynaklı olup, manevî düşünceye sevk eder. Örneğin, cüz'î akıldan öteye geçemeyen kişinin, Mevlânâ'ya göre, ibadetlerinden ve niyazlarından tat alması pek mümkün olmaz. Buna karşılık, her iki akılla hareket edip, cüz'î olanı küllîye âmâde eden kimse, işlerin sonunu önceden kestirip âdeta yakînen görebileceğinden, "gerekirse bir gül için dikenin zahmetine katlanır."[38] Bu konuyu, *Mesnevî*'sinin birkaç yerinde, gayet mânidar hikâyelerle anlatan Mevlânâ, her defasında insana nasihat vermekten de geri durmaz: "Aklın varsa başka bir akılla dost ol, görüş danış! İki akılla birçok belâlardan kurtulur, ayağını göklerin tâ yücesine korsun."[39]

Cüz'î aklın en yetersiz olduğu alan Mevlânâ'ya göre, aşktır ve aşka dair sırlardır. Her ne kadar, kendi çapında zeki görünüp, birtakım sırlara sahip olduğunu zannetse bile, bu acizliği nedeniyle, aşkı inkâr eder.[40] Sözde, insanın dostu olan bu akıl, onu aşk hakikatinde ve hal bahsinde yarı yolda bırakır. Ne aşkı ne de âşığın halini idrake etmeye gücü yeter. Ancak, aşktan gıdalanabilirse, bilgisini aşka çevirir ve aşk makamında kaybolur. [41]

Mevlânâ aklın aşkı inkârına örnek olarak İblis'in Hz. Âdem'e secde etmeyi reddetmesini gösterir. Akıllı ancak aklı yetersiz olan İblis, Hz. Âdem'in hakiki yüzünü ve özünü göremediğinden -ki bu öz, Âdem'i hakiki insan kılan ve onu membaına ve menşeine bağlayan ve O'ndan bir parça olan ruhudur- yücelik ve üstünlük tasladı. Çünkü İblis'in aklı, cüz'î bir akıldı ve aşktan tamamen yoksundu, "bu yüzden Âdem'in yalnız topraktan yaratılan suretini gördü."[42] "Bahtı yaver ve talihi kutlu olan bilir ki, akıl ve zekâ taslamak İblis'tendir, aşk Âdem'den!"[43]

O halde şimdi Mevlânâ'nın aşktan neyi kastettiğini anlamaya çalışalım. Ancak burada bir önemli noktayı itiraf etmemiz gerekir. Şimdiye kadar, Mevlânâ hakkında kaleme alınmış yerli ve yabancı dillerdeki eserlerde de vurgulandığı gibi, âdeta adı ve şahsiyeti aşkla özdeşleşmiş bir kimsenin aşkın *mahiyeti* konusundan hemen hemen hiç söz etmemesi oldukça dikkat çekicidir. Bunun açık nedeni,

[36] *Mesnevî* 4/409-410.
[37] *Mesnevî* 4/1258.
[38] *Mesnevî* 4/1260-1.
[39] *Mesnevî* 4/1263-64.
[40] *Mesnevî* 1/1982.
[41] *Mesnevî* 1/1981, 1984.
[42] *Mesnevî* 6/260.
[43] *Mesnevî* 4/1402.

şüphesiz aşkın, tamamen aklı ve sözü saf dışı bırakan esrarengizliğidir. Bunun sırrına, yine Mevlânâ'nın ifadesiyle, sadece onu tadanlar erer. "Birisi 'Âşıklık nedir?' diye sordu. Dedim ki. Benim gibi olursan bilirsin."[44]

Bununla birlikte, Mevlânâ, aşk kelimesinin Kur'ân'da geçmemesinin ve onun yerine 'muhabbet' kullanılmasının gayet farkındadır. Bu ikisi her ne kadar kavram olarak farklılık arz etseler bile, onun nazarında, her ikisi de mahiyetleri itibariyle aynı şeye işaret ederler. Ancak, keyfiyet açısından *aşk*, "sayıya sığmayan ve ölçüye gelmeyen" aşırı sevgidir (*muhabbettir)*.[45] Allah'ın insana ve insanın da Allah'a olan muhabbetine işaret eden âyet-i kerîmeyi zikrederken Mevlânâ, bu derece derin bir aşkın ancak yaşanarak idrak edilebileceğine dikkat çeker. *"İnananlar arasında öyleleri vardır ki, Allah'a olan muhabbetleri aşırı derecede yüksektir."*[46] *"O (Allah) onları sever, onlar da Allah'ı severler."*[47] Her ne kadar Kur'ân'da zikredilmese de, Mevlânâ'ya göre, 'aşk' da 'muhabbet' gibi, Allah'ın bir sıfatıdır.[48] Daha da önemlisi, onun görüşünde, aşk ve muhabbet Allah'a nispetle bir hakikattir; insana nispetle bir mecazdır.[49] Bunun içindir ki, o çoğunlukla, Allah'ın kuluna olan sevgisini, insanın Allah'a olan sevgisinden daha fazla vurgular.

"İnsan ile Allah arasında aşk olabilir mi?" sorusuna doğrudan cevap verme yerine, Mevlânâ, görünüşte hemcins olmasalar bile, her ikisi arasındaki bağın, aşkın âdeta bir uzantısı ve tecellisi olduğuna dikkat çeker. *"Ruhumuzdan ona üfledik"*[50] âyetinden hareketle, insan ruhunun yaratılıştan ilâhî kaynakla irtibatlı olduğunu söyler. 'Her şey kendi özüne ve aslına devamlı meyillidir ve âşıktır, ilkesini ontolojik birtakım delillerle izah eder. Esasında ona göre, *"Allah onları sever, onlar da Allah'ı"* âyetinin sırrı bu gizemli bağlantı ve meyildedir. Belki de aşağıdaki dizeler bunu daha açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır:

Can (ruh) der ki: "Ey benim şu yeryüzüne mensup cüz'lerim, benim garipliğim sizin garipliğinizden daha acı... Ben, arşa mensubum."

Tenin meyli, yeşilliğe, akarsuya... Çünkü aslı ondan.

[44] *Mesnevî* 2/Önsöz A.

[45] *Mesnevî* 2/Önsöz B. Bu aşırı sevginin yani aşkın, Allah için kullanılmasının uygun olup olmaması, İslâm mutasavvıflarınca epeyce tartışılmıştır. Her iki görüş için bkz. Ali b. Usmân el-Cüllâbî el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb,* Tahran, 1962, s. 394-5. Ebu'l-Kâsım Abdilkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle fi'l-'Ilmi'-t-Tasavvuf,* Beyrut: Dârü'l-Har, 1408/1988, s. 318-328. Ayrıca aşkın mahiyeti konusunda felsefî dilde yazılan risalelerden birisi şüphesiz büyük İslâm filozofu İbn-i Sînâ'nın (d. 1037), *Risâle fî Mâhiyyeti'l-'Işk* başlıklı küçük makalesidir. Bu risale için bkz., *Risâle fî Mâhiyyeti'l-'Işk*, tahkik, Ahmet Ateş, İstanbul, 1953.

[46] Kur'ân-ı Kerîm, Bakara 2:165

[47] Kur'ân-ı Kerîm Mâide 5:5.

[48] *Mesnevî* 5/2185-87. Bu beyitlerde tekrar aynı âyeti tekrar eden, Mevlânâ, hem *muhabbet*'in hem de *aşk*'ın Allah'ın bir sıfatı olduğunu açıkça beyan eder.

[49] *Mesnevî* 2/Önsöz B

[50] Kur'ân-ı Kerîm Hicr 15:29.

Canın meyliyse diriliğe, diriye. Çünkü aslı lâmekânın cani!

Can, hikmete, bilgilere... Ten, bağa, bahçeye, üzüme meyleder.

Can, yücelmeye, yükselmeye can atar; ten, kazanca, ota, yiyeceğe, içeceğe!

O yücelmenin aşkı, o yücelmenin meyli de canadır. *"Tanrı onları sever, onlar da Tanrıyı"* âyetini bundan anla!

Bunu anlatmaya kalkışsam sonu, ucu gelmez…

Mesnevî'ye daha böyle sekiz misli kâğıt bile yetişmez![51]

Esrarengiz bir cazibe gücü olan aşk, genelde hem cinsler arasında cereyan eder. "O, Allah'ın sırlarının bir usturlabıdır."[52] Bir duygu olarak hissedilir; kelimelere dökülemez. Aşkı anlayabilmek için, onu bizzat yaşamak gerekir. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre, aşka dair sahifeler dolusu kitaplar yazılsa bile, onu ne *akıl* kavrayabilir ne de *lisan* anlatabilir.

Aşk, söze sığmaz. Aşk, bir denizdir ki dibi görünmez.

Denizin katrelerini saymaya imkân yoktur. Yedi deniz de aşk denizinin önünde küçücük bir göl kalır.[53]

Aşkı şerh etmek ve anlatmak için ne söylersem söyleyeyim... Asıl aşka gelince o sözlerden mahcup olurum.

Dilin tefsiri gerçi pek aydınlatıcıdır, fakat dile düşmeyen aşk daha aydındır.

Çünkü kalem, yazmada koşup durmaktadır, ama aşk bahsine gelince; çatlar, âciz kalır.

Aşkın şerhinde akıl, çamura saplanmış eşek gibi yattı kaldı. Aşkı, âşıklığı yine aşk şerh etti.[54]

Yukarıda belirttiğimiz gibi, çamura saplanan akıl, duyular dünyasının içinde nefisle birlikte olan cüz'î akıl olsa gerektir. Aksi takdirde, küllî akıl zaten aşkla yoğrulmuş ve aşkla aydınlanmış bir akıldır ve bizzat aşk ile hemhâl olmuştur. O halde, eğer insan, cüz'î akıl perdesini aralayıp küllî aklın nuruyla bakabilirse, görecektir ki, aslında küllî aklın bir temsilcisi olan Hz. Peygamber'in çizdiği yol da, yani dinin kendisi de, bir aşk yoludur. Mevlânâ, bu nedenle, o Peygamber'e tâbi olan

[51] *Mesnevî* 3/4435-4441.
[52] *Mesnevî* 1/110.
[53] *Mesnevî* 5/2731-32.
[54] *Mesnevî* 1/112-115.

ve gönülden bağlanan kimselere de, aşkın çocuklarıdır der.[55] Bu aşk tenimizde gizlenen anamızdır yani cevherimizdir. Ancak hakikati örtme ve gerçeği görememekle malûl olan tabiatımız – nefsimiz ve cüz' î aklımız- bu gerçeği fark etmemize engel oluyor.[56]

Diğer taraftan Mevlânâ'ya göre her ne türlü olursa olsun, ne şekilde zuhur ederse etsin, bütün aşkın kaynağı Allah'tan başkası değildir. Sadece aşkın değil, her şeyin kaynağı ve membaı O'dur. Bununla birlikte, 'Allah'a aşk'tır' demek, O'nu sınırlamak olacağından pek uygun düşmez. Mevlânâ, daha önce işaret edildiği gibi, aşkı, aynen muhabbet gibi, Allah'ın bir *sıfatı* olarak niteler. Bu demektir ki, O hem aşk'tır hem de aşk'ın ötesindedir, aşkındır.

Tekrar insan ile Allah arasındaki aşka dönersek, Mevlânâ, aşkın tek taraflı olmadığını; aksine karşılıklı –iki taraflı- olduğunu belirtir. "Hiçbir âşık yoktur ki, sevgilisinin vuslatını arasın, dilesin de sevgilisi onu aramasın, dilemesin!"[57] Aşk gönül işidir ve önce gönülde âdeta bir şimşek gibi çakar ve sonra bütün gönlü kaplar. Şayet gönülde kıvılcım olarak başlayan ve yeşeren bu aşk, Hakk'a karşı olursa, Hak da o gönül sahibini seviyor demektir.[58] Kaldı ki, gönül (*dil)* ve sevgili (*maşuk*) ayrı ayrı şeyler değildir. Nihai noktada her ikisi de birdir. Zira Mevlânâ'nın dediği gibi, "sevgili dediğimiz varlık bir bahânedir. Aslında gerçek sevgili Allah'tır."[59] Bunu fark edebilmek için insanın öncelikle kendi gerçek varlığını bulması gerekir; kendi içsel 'beni'ni *(hud)* keşfetmesi gerekir ki, bu da ancak maddî varlığından ve nefsinin engelleyici tavrından kurtulmasıyla mümkündür.[60] Diğer bir ifadeyle, cüz'î aklını, âdeta küçük dere gibi akan dünyadan soyutlayıp, felek üstüne çıkararak kendi kaynağı olan küllî akla bağlamakla olur.

Ondan yaklaşık otuz üç yıl önce yaşamış çağdaşı büyük mutasavvıf İbn Arabî'de (ö. 638/1240) olduğu gibi, Mevlânâ'da da, âlemin yaratılışı Allah'ın sevgisinden dolayıdır. Görünen ve görünmeyen, bilinen ve bilinmeyen, hareket eden ve etmeyen her şey, O'nun sevgisinin bir neticesi ve tecellisidir. O aşk, her oluşun ve oluşumun ardındaki manevî bir güç, âdeta gizli bir hazinedir. Her canlının çift olarak eş cinsiyle yaratılması; gökyüzünün yeryüzüyle beraberliği; her dişinin erkeğe veya her erkeğin dişiye meyli; gecenin gündüzle sarmaş dolaş olması; bunların hepsi, o aşkın neticesi ve tezahürüdür. Allah'ın hikmeti, ezelde bütün

[55] Şefik Can, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, Konya: İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2005, c. 1, s. 27, rubâi no: 49.

[56] a.g.e., s. 27.

[57] *Mesnevî* 3/4393.

[58] *Mesnevî* 3/4395-96.

[59] Can, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, c.1., s. 49, rubâi no: 184.

[60] Can, *Hz. Mevlânâ'nın Rubâileri*, c. 1, s. 32, rubâi no: 81.

bunları birbirine âşık etti.[61] Yine o aşktan ötürüdür ki, Yüce Allah, Hz. Muhammed'i peygamberler arasından seçti ve onu aşkla aynîleştirdi ve o aşkın kendisi oldu.[62]

Allah bütün aşkların kaynağı olduğuna göre, asıl aşk ilâhî aşktır. Mevlânâ ilâhî aşkı, gerçek aşk (*aşk-ı hakîkî*), bütün diğer aşkları da mecâzî aşk olarak ayırır. "Aşk, kimseye niyazı ve ihtiyacı olmayan Allah'ın vasıflarındandır. O'ndan başkasına âşık olmak, geçici bir hevestir."[63] Zira diğer aşklar bir an tat verse bile, görünüşleri nur olsa bile, kısa solukludur. Bununla birlikte, o geçici aşklar bile, kısa süreli de olsalar, o nurları ve güzellikleri nedeniyle, aslına ve kaynağına giderler.[64] Dolayısıyla, Mevlânâ'nın dünya görüşünde, her sevginin bir ilâhî yönü vardır. Her cüz'ü diğer bir cüz'e meyil ettiren gizli güç, Allah'ın onların gönüllerine yerleştirdiği sevgidir.[65]

İlâhî kaynaklı olan böyle bir aşkın gücü ve tesiri tartışılamaz. Mevlânâ aşkın bu engin ve derin yönünü anlatırken, onu âdeta bir iksir ve hayat suyu olarak tavsif eder. Acıları tatlılaştıran, bakırları altına çeviren, bulanık suları durultan, dertlere şifa veren, ölüleri dirilten, padişahları kul ve köle eden aşktır.[66] Dünyayı döndüren, nebatı yeşerten, Yusuf'u Zeliha'ya hayran eden ve gönülleri titreten aşktır.[67] Fakat bu aşk kendiliğinden doğmaz; onu hazırlayan bir zemini vardır. Temelsiz ve zeminsiz aşka, aşk demek doğru olmaz; ancak kuru bir hevesten ibarettir. O halde nedir bu aşkın zemini? Mevlânâ'nın cevabı oldukça nettir: Bilgi.

"Bu aşk (Allah aşkı) bilgi neticesidir... Noksan bilgi nerden aşkı doğuracak? Noksan bilgi de bir aşk doğurur ama o aşk, cansız şeylerdir."[68]

Mevlânâ, bilgiyi zorunlu saymakla, ilâhî aşkın âdeta epistemolojisini ortaya koymaktadır. Allah aşkı, her ne kadar hâlde tezahür etse de, o ulaşılacak en yüksek manevî bir makam olduğundan, birtakım hazırlıkları ve birikimleri gerektiriyor. Diğer bir tabirle, bu aşkın ancak sâlim bilgiye dayalı yaşamdan ve riyazetten sonra gerçekleşebileceğini ima ediyor. Onun içindir ki, *Mesnevî*'sinin hemen başında, kitabını tanıtırken bu önemli noktaya dikkat çekmiş ve onu, yani *Mesnevî*'yi hakikate ulaşmada din asıllarının asıllarının asıllarıdır"[69] diyerek veciz bir şekilde özetlemiştir. Bunun manası, önce gerekli, sahih dinî bilginin elde edilmesi, sonra o

[61] *Mesnevî* 3/4400 vd.
[62] *Mesnevî* 5/2738-39.
[63] *Mesnevî* 6/971.
[64] *Mesnevî* 6/973-74.
[65] *Mesnevî* 3/4416.
[66] *Mesnevî* 2/1529-1531.
[67] *Mesnevî* 5/3853-55.
[68] *Mesnevî* 2/1532-33.
[69] *Mesnevî* 1/Dibace (Mevlânâ'nın kendi Önsözü)

bilginin içselleştirilerek hayata yansıması ve akabinde kendiliğinden meydana gelecek olan manevî değişiklik ki, ilâhî aşka tebdil ve tahvil edecektir. Hatta sonu vecdle, ilâhî aşkın 'mestiyle' kemâle erecektir.

Bu hassas noktayı fark edemeyen veya göz ardı eden bazı grupların, Mevlânâ'nın bu denli doruğa ulaşmış vecd hâlinde ve ilâhî aşkın cezbesi içinde terennüm ettiği, aşk ve din ilişkisine ait beyitlerini, sanki onun, aşk adında İslâm dininden başka bir dini varmış gibi, yahut da onun tasavvufunun İslâm'dan apayrı bir olgu olduğu zehabına kapılıp ve belki de istemeyerek bir yanlışlığa düştükleri gözlenmektedir. "Aşk *şeriatı* (veya yolu) (*millet-i aşk)* bütün dinlerden ayrıdır. Âşıkların şeriatı (veya yolu) da Allah'tır, mezhebi de."[70] Bu mısralar açıkça, biraz önce ifade ettiğimiz nihaî gayenin, özlerin özü olan ilâhî aşka ermek olduğunu bildiriyor. İlâhî aşka ermek ve âdeta onda erimek, kendi varlığından geçerek, o engin ve derin aşkın cazibesiyle, bir pervane gibi yine o ilâhî nurun içinde yok olup saf nura dönmeyi anlatıyor. Mevlânâ'nın kendisi bu noktayı başka bir yerde daha net beyan ederken, "dinim aşkla yaşamaktır"[71] der. "Göklere yücelme (*mi'râc-ı felek)* nedir? Şu yokluk (*în nîstî*). Âşıkların yolu da yokluktur, dini de."[72] Bu mecâzî gibi görünen mâna yüklü mısraların şerhini, yine Mevlânâ'nın nesir olarak kaleme aldığı, *Fîhi Mâ Fîh*'inde bulabiliriz. "Ne zamanki dinimiz bir insanın kalbine tamamen yerleşir (içselleşir ve özümlenir), o insanın kalbini her şeyden ayırıp, Allah'a götürünceye kadar tam orada kalır."[73] İşte o zaman, Maşuk, yani Allah, cemâlini (yüzünün güzelliğini) o insana gösterir; buna lâyık olan insan da o cemâli temâşa ederek kendinden geçer.[74] Bütün bunlar, yine Mevlânâ'ya göre, Allah'ı bilmeye ve dinî bilgileri, kuru nazariyattan fikriyata ve oradan da hakikate dönüştürerek kalbe tamamen yerleştirmekle mümkün olur. Bu da cüz'î akılla başlar, küllî aklın rehberliğinde vahiyle beslenir ve aşkla neticelenir. Onun içindir ki, daha önce de vurguladığımız gibi, onun indinde, Peygamber'in yolu aşk yolu, İslâm ise aşk dini ve ona mensup olanlar da aşkın çocuklarıdır.

İlâhî aşkın, merkezîleştiği ve odaklaştığı nokta, biraz önce de belirttiğimiz gibi, Maşuk'un, yani Hakk'ın cemâlidir, güzel vechidir. Bu ulvî ve lâtif makama erişen bir kimsede, cüz'î akıl tamamen devre dışı kalır. O akıl, dinin bütün bilgilerine sahip olsa bile, bu aşk hâlinde acze ve hayrete düşer. Ama Mevlânâ için bu istisnaî hal, aklın reddedilmesi veya küçümsenmesi anlamına gelmektedir. Aksine, bu hal, o yüce aşkın, aklı nefisten kurtarıp, onu hür bıraktığı andır. Cüz'î akıl, du-

[70] *Mesnevî* 2/1770.
[71] *Mesnevî* 6/4059.
[72] *Mesnevî* 6/233.
[73] *Fîhi Mâ Fîh* s. 115; A.J. Arberry, *Discourses of Rumi*, s. 126; W. Chittick, *The Sufi Path of Love,* Albany: SUNY, 1983, s. 215.
[74] *Fîhi Mâ Fîh* s. 115.

yular dünyasıyla sınırlandığı için, orada esir gibidir. O, duyulara bağlı olarak her şeyin yerli yerince olmasını ister;[75] o haldeyken ondan fazlasını istemek, sadece abesle iştigal değil, aynı zamanda yokuşa kürek çekmektir. Buna örnek olarak, Mevlânâ 'ölüm' olgusunu ve korkusunu hatırlatır. Ölüm, dünyaya ait ve dünyada vuku bulan bir hâdise olmasına rağmen, akıl, tek başına ne onun mahiyetini bilebilir ne de onun ötesini. Bunu başarmanın yolu, Allah'ın insana bahşettiği aşk bineği Burak'a[76] binmesi ve onunla akıldan sonra yolculuk yapmakla olur. "Aşkın Burak'ı manalar içindir ki, hem aklımı aldı, hem de kalbimi. Onları nereye götürüyor acaba? Senin bilmediğin bir yöne doğru."[77] Yine Mevlânâ, "aşk Burak'ı semadan gelir ve Hz. İsa'yı (yani aklı), eşeğin (yani nefsin) etkisinden kurtarır"[78] diyerek, aklın aşkla hür olup, işlevini daha iyi yerine getirebileceğine dikkat çeker. "Aşk bir hayat suyudur ve seni ölümden (ve ölüm korkusundan) kurtarır. Kendisini aşka veren kimse gerçek bir sultandır."[79] Ancak burada hedef aşka ulaşmak değil, Hakk'a ve Hakk'ın cemâline ermektir. Bu nedenle, Mevlânâ için, akıl gibi, aşk da bir vasıtadır, gaye değildir. Şems'in aşkı da onu Allah aşkına götüren bir vesile olmuştur.

Ayrıca Mevlânâ'ya göre, aşkın akılla ilgili diğer bir yönü de onun en yüce ve en değerli bir bilgi kaynağı olmasıdır. Cüz'î aklın bilgisi, daha ziyade zanla karışıktır ve bazen de tamamen taklitten ibarettir ki, bu nedenle noksandır. Taklidî bilgi, iğreti bilgidir ve onu taşımak bir vebaldir. Taklidî bilgiyle yetinen akılla olmaktansa, cahil kalmak daha iyidir.[80] Taklitçilerin bilgi ve görüşlerini, Mevlânâ, farenin anlayış ve görüşüne benzetir ki, farenin yegâne gördüğü şey, bildiği yer topraktır ve en fazla toprağın altıdır. Ancak bu, onun akıldan yoksun olduğu anlamına gelmez; aksine Allah ona da, sadece ona yetecek kadar akıl vermiştir. O akıl, toprağa sınırlanmıştır ve adeta topraktaki izlere ve deliklere odaklanmıştır; dolayısıyla fareden fazlasını beklemek haksızlıktır. Çünkü yüce Allah, adalet ve merhametinin gereği, hiç bir varlığa, ihtiyacından ve kapasitesinden ötesinde bir şey vermez.[81]

[75] *Mesnevî* 1/2144.

[76] Mevlânâ, Hz. Peygamber'in İsra ve Mi'rac esnasında, üzerinde götürüldüğü Burak bineğine atıf yapmakla, âdeta aşk yolculuğunun biri zâhirî diğeri bâtınî veya biri enfüsî diğeri âfâkî olan iki yönüne dikkat çekiyor. Zâhirî ve âfâkî olan yönü, aşk bineğine binmek ibadetlerin özü ve Hz. Peygamber'in *'Namaz, inananın mirâcıdır,'* ifadesindeki namazın önemine işaret eder. İbadetsiz aşk yolculuğuna çıkılamayacağı gibi, aşksız bir ibadette şekilden öteye geçmez. Bâtınî ve enfüsî yönüne gelince, aşk yolculuğu bir kalp ve gönül yolculuğudur. Gönül hazırlanmadan o yolculuğa çıkılmaz.

[77] *Dîvân-ı Şems-i Tebrizî*, gazel no: 32300; Chittick, *The Sufi Path of Love*, p. 215.

[78] *Dîvân-ı Şems-i Tebrizî*, gazel no: 30917; Chittick, *The Sufi Path of Love*, p. 215.

[79] *Dîvân-ı Şems-i Tebrizî*, gazel no: 6563; Chittick, *The Sufi Path of Love*, p. 214.

[80] *Mesnevî* 2/2326-28.

[81] *Mesnevî* 2/3270-3274.

Mevlânâ aşk neticesinde hâsıl olan bilgiyi yakinî derecede bir bilgi olarak tanımlar. Görünüşün ve suretlerin değil, manaların ve hakikatlerin bilgisidir. Akıl, fikrin kanadı, aşk ise mana kapısıdır. Tıpkı meyve ile çiçek gibi, hedef mana olan meyve nimetine ulaşmaktır, akıl gibi çiçek ona bir müjdecidir.[82] Bilgi edinmekten murat, Tevhid'in bilgisine ulaşmaktır. Tevhid'in manası ise, Allah'ın huzurunda erimek ve âdeta yok olmaktır.[83] Zira "Mana Allah'tır."[84] Buna ulaşanlar da ilâhı aşkla yolculuk yapan gönül ehli insanlardır ki, o mana ve bilgi, vasıtasız doğrudan Allah tarafından kalplerine doğmuştur.[85] Ama o kalpler önceden, ibadet ve riyazet ile, aşk ve vecd ile, birer ayna gibi parlatılmıştır. Bu bilgiyle donatılan kişinin konuştuğu her şey aşk kokar.[86]

Buraya kadar anlatmaya çalıştığımız böylesine soyut metafizik bir konunun Mevlânâ tarafından bu şekilde tutarlı ve muhtevalı olarak ortaya konması, bizi şöyle bir neticeye götürmektedir. Her şeyden önce Mevlânâ, bazı kimselerin düşündüklerinin aksine, sadece bir şair değil, aynı zamanda kendine özgü ve kendi içinde son derece tutarlı teosofik bir düşünce sistemi geliştiren mistik bir filozoftur. Onun dâhiliği, düşüncesini her kesimin kendine düşeni anlayabileceği dilde ve ölçüde, sadece akla değil aynı zamanda hislere ve kalbe hitap ederek, hem şiirle ve hem de nesirle takdim etmesidir. Kanaatimiz odur ki, Mevlânâ üzerine çalışacak araştırmacılar, bu önemli noktayı göz önünde tutup, onun İslâm geleneği içinde geliştirdiği kendine has, gelenek dışı gibi görünen, felsefî-tasavvufî dünya görüşünü dikkate alırlarsa, daha verimli ve belki de daha orijinal sonuçlara ulaşacaklardır.[87] Dünya görüşünü temel teşkil eden ana kaynaklardan birisi, şüphesiz kendisinin de 'kölesiyim dediği' vahiyden süzülen nurdur, Kur'ân-ı Kerîm'dir. İkincisi, o nurun kendisinde tecelli edip abideleştiği, insan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir ki, Mevlânâ onu, bu çalışmamızda da gösterdiğimiz gibi, hem küllî akılla hem de aşkla aynîleştirmiştir. Üçüncüsü, bu iki kaynaktan doğan ve yine bu iki kaynağın etrafında gelişip büyüyen, klâsik İslâm medeniyetinin ilim, irfan ve hikmet mirasıdır. Bu üçüncü unsurun iki kolu vardır; biri, İslâm medeniyetinin âdeta İslâmîleştirdiği dış kaynaklı kültürler ki, büyük bir kesimini Eflatun, Aristoteles ve Yeni Eflatuncu ekoller oluştururken, diğer kesimini de İslâm'ın özgür ortamında yaşayan İslâm dışı başka dinlere mensup azınlıkların dinî kültürleridir. *Mesnevî*'yi okuyan kimse, bu kültürlerin değer ve kavramlarını hemen fark eder. Orada zaman

82 *Mesnevî* 1/2930 vd.
83 *Mesnevî* 1/3009.
84 *Mesnevî* 1/3337.
85 *Mesnevî* 1/3447-49.
86 *Mesnevî* 1/2880.
87 Böyle bir çalışma denemesi için bkz. Seyed Ghahreman Safavi, *The Structure of Rumi's Mathnawi*, London: London Academy of Iranian Studies Press, 2005.

zaman bir Mûseviyle, zaman zaman bir Îseviyle buluşabileceğiniz gibi, bir Hintliyle veya bir Mecûsiyle de karşılaşırsınız. Diğer kolu ise, tamamen İslâmî disiplinlerin çizgisinde ilim ve marifet yoluyla gelişen kültür hazinesidir. Bu üç unsurun uzantılarını Mevlânâ'nın bütün eserlerinde görürüz. Örneğin bu çalışmamızda, Mevlânâ'nın ikiye ayırdığı, cüz'î ve küllî akıl kavramlarının kaynağı Eflatun'a kadar ulaşır. Ancak, muhtevalarına baktığımızda, onun dünya görüşünü oluşturan her üç unsuru da buluruz. Bunun nedeni de, kendisinden önce gelen diğer İslâm düşünürlerinde de görüldüğü gibi, ona göre, 'hakikat, hangi kaynaktan gelirse gelsin, taassupsuz alınır, işlenir ve aktarılır.' Önemli olan kavramlar değil, onların altında yatan *tevhidî* hakikattir. Yine bu açıdan bakarsak, Mevlânâ'nın Kur'ân'da olmayan 'aşk' kelimesini neden 'muhabbet'in yerine kullandığını daha iyi anlamış oluruz. Son olarak aşağıda nakledeceğimiz, âdeta akıl ile aşk arasındaki ince ilişkiyi sembolize eden, Cebrail'in Hz. Peygamber'e Mi'rac'taki itirafı, hem şu anda dikkat çektiğimiz noktaya hem de bu çalışmamızın ana temasına en güzel bir örnek olsa gerekir:

Bilgileri hıfzeden, bir Levh-i Mahfûz olur; akıl ruhtan nasiplenir, feyiz alır.

Önce aklı hoca iken, sonra akıl ona şakirt olur.

Akıl, Cebrail gibi, "Ey Ahmed, bir adım daha atarsam yanarım!

Sen beni bırak, bundan sonra ileri yürü. Ey can Sultanı! Benim haddim bu kadardır" der.[88]

MEVLÂNÂ'DA AKIL VE AŞK

Bilal KUŞPINAR

Bu çalışma, Mevlana'nın tasavvufi felsefesindeki aşk ve akıl arasındaki bağlantıları analiz etmeye yöneliktir. Bütüncül ve derinlemesine teşekkül eden bu ilişkiler, Mevlana üzerine yazılmış çalışmalarla ele alınmıştır. Biz burada hayati mahiyetteki iki soruya cevap bulmaya çalışacağız: Onun düşüncesinde akıl ile aşk arasındaki ilişki nedir. Mesnevi'de bu iki kavram tutarlı bir biçimde ele alınmış mıdır?

MIND AND LOVE IN MEVLANA

This study is an attempt to analyze the nature of the relationship between "reason" (*'aqil*) and "love" (*'ishq*) in Mevlana's mystical philosophy. The complexity and profundity of this relationship has already been noted in various

[88] *Mesnevî* 4/1064-67.

writings about Mevlana. The crucial question we have endeavoured to respond here is twofold: What is the place of 'reason' in relation to 'love' in his thought? Is he consistent in his treatment of the two especially in his magnificent poetical work, *Mesnevi*? In concurrence with the early Muslim philosophers' understanding of reason, Mevlana first emphasizes its essentiality for human beings and then draws a clear-cut distinction between 'the practical reason', which is acquired *externally* through the observation of the world and from books and teachers, and 'the universal reason' which is *internally* and directly endowed by God. Both of the reasons are important for the overall function of man, but, as Mevlana maintains, the practical reason alone, without the illuminative guidance of the universal reason, is doomed to failure, due to its inclination towards and subjugation to the demands of the carnal soul (*nafs*). Because of this, all the prophets as well as the saintly people have always travelled on the path of this God-given universal reason. Moreover, the practical reason, though it may appear very effective in itself, falls short of comprehending mysteries of love, which can only be grasped by the universal reason. Mevlana, on the other hand, regards 'reason' as a vehicle, not an obstacle, for attaining the love of God, which in turn liberates the former, i.e. reason from its particular attachments.

في هذا المقال حاولنا ان نحلل العلاقات بين العقل والعشق في فلسفة التصوف لمولانا جلال الدين الرومي. تعرضنا لنحصل على ما نريد للكتب اللتي كتبت حول مولانا و فلسفته. هنا نحاول ان نجيب السؤالين التاليين المهمين الاول ما العلاقة بين العقل و العشق في فكرته؟ و الثاني هل درس المفهومان في المثنوي منسجما؟

BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ ÇALIŞMALARINDA İDEOLOJİK BİR SORUN: ÖNCELLİK MESELESİ

Levent ÖZTÜRK
Doç. Dr., Sakarya Ü., İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Öğretim Üyesi

1. Giriş

Bilim ve medeniyet tarihi çalışmalarının pek çoğunda istisnasız tüm millet ve kültürlerin birtakım bilimsel buluşları ya da medeniyet unsurlarını, kendilerine mâl ettikleri ve bunu uluslararası arenada medeniyetler yarışının önemli bir üstünlük noktası olarak kullanma eğiliminde bulundukları görülmektedir. Bu hususta, özellikle birtakım önemli buluşlar ya da bilimlerin gelişiminde önemli bir aşama olarak kabul edilen çalışmalarla ilgili olarak önceliği kendine biçme, ciddi bir propaganda aracı şeklinde tezahür etmektedir. İdeolojik bir okuma tarzı olarak karşımıza çıkan bu yaklaşım, tarihin doğru anlaşılmasında, tarih bilincinin oluşumunda, medeniyetlerin ve bilimsel çalışmaların doğru olarak yorumlanmasında önemli bir sorun teşkil etmektedir. Tarihsel evrimi daha açık bir şekilde ortaya koyması beklenen Bilim ve Medeniyet Tarihi ile ilgili bilimsel eserlerde de bu tür ideolojik yaklaşımların oldukça ilginç yansımalarının görülmesi, hattâ Bilim ve Medeniyet Tarihi çalışmalarının çoğu zaman sırf bu yönde kullanılması şaşırtıcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu yazı, gerek Batılı gerekse Doğulu yazarların, Bilim ve Medeniyet Tarihi alanlarında yaptıkları çalışmalarda ideolojik tarih okumaları sebebiyle düştükleri hataları bazı örneklerle gözler önüne sermeyi ve bu örnekleri analiz ederek sorunun giderilmesi için sunulan teklifleri ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece incelenen konuların çağdaş ve bilimsel bir mantık örgüsü içinde hangi yöntemlerle ele alınması gerektiği hususuna açıklık getirmeyi arzu etmektedir.

2. Bilimin Sonsuzluğunda Öncelliğin Göreceliği

Bilimsel buluşların ve medeniyet unsurlarının uzun insanlık tarihinin ortak birikimlerinin bir yansıması olarak karşımıza çıktığı âşikârdır. Ancak tarih boyunca batılı-doğulu, kuzeyli-güneyli, şehirli-köylü, kısaca "ben ve öteki" sorunu, her zaman, varlığımızın ve insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olagelmiştir. Son yüzyıllara damgasını vuran önemli bir örnek olmak üzere Batı dünyasının, Rönesans sonrası elde ettiği önemli sonuçlara bağlı olarak bilimin ve medeniyetin kökenini Yunan ve Roma kültüründe görme meyli burada hatırlanabilir. M. Bracke'ın "Greko Romen medeniyetinin içinde yaşıyoruz. Bizim için başka medeniyet yok-

tur. Greko Romen medeniyeti bizim için tek medeniyettir."[1] sözleri bu durumu en güzel yansıtan örneklerden sadece birisidir.

Bu kabulün tabiî bir neticesi olarak karanlık bir çağ diye nitelenen "Ortaçağ", henüz tam olarak değerlendirilmemiş ve ideolojik yaklaşılmış bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Yunan uygarlığını, Batı uygarlığının temeli olarak gören bazı bilim adamları Ortaçağ'ı taşıdığı birtakım temel sorunlardan dolayı uygarlığın duraklaması olarak yorumlamışlardır. Hâlbuki objektif bir biçimde yapılan bilim tarihi çalışmaları ve daha dikkatli değerlendirmeler durumun böyle olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bilhassa Sarton ve Pierre Duhem'in çalışmaları Ortaçağ'daki bilimsel faaliyetleri ve kendinden önceki dönemlerden itibaren süregelen birikimi ortaya koyması bakımından önemli bilgiler sunan çalışmalar olarak değerlendirilmektedir.[2]

Aynı ideolojik yaklaşım İslâm dünyasındaki bilim tarihi çalışmalarında da görülmektedir. Hakîmî'nin şu görüşlerine burada yer verilebilir: "...İslâm dünyasının bir ucundan öbür ucuna değin... her yerde aynı devinimle ilim ve bilgi yayılıyordu... siyaset, tabiat, tıp... gibi alanlarda sürekli İslâm dünyasında, o günkü uyuyan dünyada ilim, bilim, fikri aydınlık ve düşünce yüceliğinin cazibesi herkesi sarıyordu... İslâm'ın ayak bastığı her ülkede ondan önce ilim edinimine ilişkin bir şey kalmamıştı."[3]

Bu iki keskin ve taraflı yorumların karşısında daha gerçekçi bir yaklaşımla medeniyetler arası etkileşimi dikkate alan görüş sahipleri de yok değildir. Aşağıda yer alan bazı örnekler bu yaklaşımı daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır:

Seignobos: "Doğulular ile temaslar sonucu Batılılar medenileştiler."

Briffault: "Müspet ilim, İslâm medeniyetinin modern dünyaya yapmış olduğu en muazzam hizmet ve yardım olmuştur. Gerçi Avrupa'nın gelişmesinde hiçbir safha yoktur ki, onda İslâm kültürünün kesin tesirinin izi görülmesin."

Bruley: "İskandinav halklarının Colomb'dan çok önceleri Amerika kıtasına ayak bastıkları açıktır."

E. H. Dance: "...Yakın bir tarihe kadar, Avrupa'nın şeref payını kendine ayırdığı pek çok başka buluş için de durum aynıdır. Meselâ: İlm-i simya, anestezi, dişli çark ve hattâ türlerin gelişimi teorisi. Oysa bu fikirlerden ve daha pek çoklarından kim bilir kaç tanesi, Doğu'da, hatta Uzak Doğu'da yüzyıllarca, hattâ binlerce yıldır bilinmesine rağmen, Avrupa ders kitaplarına, Avrupa kaynaklı imiş gibi geçirilmiştir."

[1] İhsan Kurt, *Bilim Tarihinde Keşiflerin İçyüzü*, Ankara 1990, s. 6.
[2] Nejat Bozkurt, *Eleştiri ve Aydınlanma*, İstanbul 1994, s. 131-135.
[3] Bk. M. Rıza Hakîmî, *İslâm Bilim Tarihi* (trc. Hüseyin Arslan), İstanbul 1999, s. 47, 48.

Zikri geçen son değerlendirmelerin sahibi Batılı yazar Dance, Türklerin ve Doğu milletlerinin tarihlerini ve kültürlerini yazan Avrupalı tarih kitabı yazarlarını, ihmalkâr, alaycı ve taraflı bulmaktadır. Türklerden, kültür ve medeniyet adına yaptıklarından bahsedilmemesi; Avrupalıların son derece verimsiz geçen Ortaçağlarında, Çinlilerin ne kadar medenî olduklarından söz edilmemesi tenkit ettiği noktalardan sadece bir kaçıdır. Ona göre, Arapların Ortaçağ medeniyetine yaptığı hizmet, Aristo'nun keşfedilmesi, tıp, matematik, ticaret vb. hususlar Arapların Türk egemenliğinde bulundukları bir devreye rastladığına göre, Türklerin teşviki ya da hoşgörü anlayışı olmadan yapılamazdı.

Dance'nin haklı, ancak yetersiz bu yaklaşımları bir yana, Batı'da yazılmış olan bilim tarihi kitaplarının büyük bir kısmında Doğu bilimine gereken önemin verilmediği görülmektedir. Çin düşüncesinin ve pratiğinin karakteristik gelişiminin Batı'dan kaynaklandığına dair bir inanç hâlâ mevcuttur. Çin kültürüne özgün bilinen Çin astronomisinin, pi (π) sayısının gelişiminin ve hidrolik makinelerle ilgili birikimin bile kökeninin Batı'da olduğu söyleyenler bulunmaktadır.[4] Hâlbuki bugün bunların doğru olmadığını biliyoruz. Ayrıca küçük bir örnek olarak Ptolemi ve Rönesans arasındaki dönemde Çin haritacılığının Avrupa'da ulaşılan seviye ile kıyaslanamayacak derecede yüksek bir düzeyde olduğu da burada hatırlanabilir.[5]

Bununla birlikte bilimler metodolojisinde son yüzyılın ikinci yarısında atılan ciddi adımlar, bu sorunun dünya çapında ve kurumsal anlamda farkına varıldığını göstermesi bakımından son derece önem arz etmektedir. Medeniyet tarihinde Batı ve Doğu'nun katkılarını objektif olarak değerlendirmek, ilmin ve tekniğin gelişmesine olan rollerini yerli yerince tespit etmek, Doğu'da ve Batı'da ortaya çıkmış dinleri ve büyük medeniyetleri ele almak, iki medeniyetin siyasî, kültürel ilişkilerini ve birbirlerine tesirlerini göstermek UNESCO ders kitaplarını düzenleme konferanslarının da ana konularını ve tekliflerini teşkil etmeye başlamış; bazı ön kabuller daha açık bir şekilde tartışmaya açılmıştır.[6] Bununla birlikte henüz yeteri kadar adım atılmadığı da açıktır.

Öncelliğin tespitinde diğer önemli bir husus da etkileşimin doğru bir biçimde ortaya konması meselesidir. Dünya tarihinde kültürler arası geçişin olmadığını, etkileşim yaşanmadığını ileri sürmek, Arap uygarlığı ile Doğu Asya uygarlığı

[4] Joseph Needham, *Doğu ve Batı Arasında Bilim* (trc. Nejdet Özberk), İstanbul 1997, s. 79.

[5] Needham, s. 16.

[6] Otto-Ernst Schueddekopf, "İlk Kaynaklar: Öncüler ve Örnekler", *Tarih Öğretimi ve Tarih Kitaplarının Geliştirilmesi* (trc. Necati Engez, s. 1-34), İstanbul 1969, s. 22. Avrupa Konseyi'nin ve Unesco'nun tarih eğitiminde ve ders kitaplarında milletlerarası anlayış için yürüttüğü çabalar ve gelişmeler hakkında geniş bilgi için zikri geçen kitap güzel bir başlangıç olabilir. Ayrıca yakın zamanlarda yapılan şu çalışmalara da bakılabilir: *Türkiye'de İlk ve Orta Öğrenim Düzeyinde Tarih Öğretiminin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul 2000; *Tarih Öğretiminde Çoğulcu ve Hoşgörülü Bir Yaklaşıma Doğru*, İstanbul 2003; *Tarih Eğitiminde Eleştirel Yaklaşımlar*, İstanbul 2003.

ve Batı uygarlığı, Batı uygarlığı ile de diğer uygarlıklar arasında herhangi bir temasın olmadığını ileri sürmek imkânsızdır. Bunu temin eden önemli etkenlerden birisi olarak gerek Batı dünyasında gerekse Doğu ve İslâm dünyasında yapılan tercüme faaliyetlerinin de belli sınırlılıklar çerçevesinde gerçekleşmiş olduğu hususu da göz ardı edilmemelidir. Birtakım dil sorunlarından belki de daha önemlisi tercümelerin seçilen bazı metinler üzerinden fikir etkileşimini hâsıl etmesidir. Bu da ilginç bir tablo oluşturmaktadır. Meselâ İslâm dünyasında mütercimler daha yoğun olarak Platon, Aristo ve öğrencileri merkezli bir tercüme faaliyetinde bulunmuşlardır. Avrupalılar ise İslâm dünyasından yaptıkları tercümelerde sadece Eskiçağ filozof ve bilim adamlarının eserlerini seçmişler, Hint ve Çin bilimine ilişkin eserleri ya da bunlardan istifade eden Müslüman bilim adamlarının çalışmalarını dikkate almamışlardır. Meselâ Hipokrat, Galen, Dioscorides kadar Carak, Susruta, Vagbhata II gibi Hint hekimlerinden de alıntılar yapmış olan Ali b. Rabbân et-Taberî'nin *Firdevsü'l-Hikme* adlı eseri bin yıl sonra bile tercüme edilmemiştir. el-Beyrûnî'nin Hint kültürünü ve bilimlerini tanıttığı *Tahkîku mâli'l-Hind* adlı eseri de on dokuzuncu yüzyıla kadar Batı dillerine çevrilmemiştir. Bu hususlar ve verilebilecek daha başka örnekler, bilgilerin bölgeler arası geçişleri üzerine ne kadar çalışma yapıldığı meselesi çözümlenmeden bilimsel öncelliğin payitahtına oturmanın mümkün olamayacağını çok açık bir şekilde göstermektedir.

"Bilimin sonsuzluğunda öncelliğin göreceliği" başlığımızda gerek hemen başta sunduğumuz farklı kültürlere mensup bilim adamlarının birtakım taraflı ve ideolojik yaklaşımları, gerekse akabinde dikkat çektiğimiz konunun kendi içinde barındırdığı sorunlar, birçok alanda öncelliğin kime ait olduğu hususunda bilerek veya bilmeyerek birçok hataya düşülmesine neden olmuştur. Aşağıda verilecek bazı örnekler bu tablonun daha da net ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.

3. Bilimde Öncelliğe Dair Bazı Örnekler

İlk bakışta her bir milletin mutlak olarak kendisini bilimin önde gelen hâmisi ya da hâdimi addetmesi ve bunun bir neticesi olarak da birtakım imtiyazları elinde tutma çabası içinde olması tabiî görülebilir. Bunun ötesinde sunulan bilgilerin yeni nesiller üzerindeki olumlu ve teşvik edici yönü de hatırda tutulabilir. Ancak bilgilerin çarpıtılmasının sadece geçici bir heyecan verdiği ve mantıklı bir düşünce ve sunulan bilgiyi geliştirme yeteneği sunmadığı da açıktır. Bu bakımdan milletlerin herhangi bir bilim dalındaki önceliği savı, eğer kendisinden önceki çalışmalara ve bizzat o kültürün katkısına temas etmiyorsa daha baştan akîm kalmaya mahkûm durmaktadır.

Verilebilecek diğer pek çok örnek bulunmakla birlikte burada yaygın olarak kullanılan bazı örnekleri ele almayı uygun görüyoruz. Meselâ Şemsettin Bey, Seignobos ve Kurt'a göre ilk cebir kitabını, el-Harezmî yazmıştır. Eser daha sonra Latince'ye ve birçok dile çevrilmiştir. Lukas, Paçiyoli, Ferrari gibi matematikçiler

için kaynak olmuştur. İlim dalı, ismini de el-Harezmî'nin kitabından almıştır. Aksoy'a göre de, Cebir kavramı ilk kez Araplar tarafından ortaya atılmış ve Algoritma deyimi de el-Harezmî'den kaynaklanmıştır. Ural'ın ifadelerinde ise Cebir kelimesinin el-Harezmî'nin kitabının Latince çevirisinden kaynaklanmış olduğu görülmektedir.

Yukarıda kendilerine atıfta bulunulan bu çalışmaların bir kısmında özellikle Batı'da yapılmış olan sınırlı çalışmaların referans alındığı dikkatleri çekmektedir. Hâlbuki yapılan yeni çalışmalar el-Harezmî öncesini, Hint bilimini ve Yunan matematiğini daha detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda zikri geçen genellemeye gidilemeyeceği açıktır. Durum böyle olunca öncelik iddiasından ziyade, Hint ve Yunan biliminin bu husustaki tarihsel gelişiminin çalışılması ve Harezmî'nin katkılarının ele alınması gerektiği daha bir önem kazanmaktadır.

Yine trigonometriyi ilk defa müstakil bir problem olarak ele alanın Nasirüddîn et-Tûsî; formülleştirenin Battanî; açıların pergelle ölçülmesini geometriye ilk getirenin el-Kindî olduğu; ondalık kesirlerin kullanılması ve pi (**π**) sayısının değerinin tespit edilmesinin Giyâsüddîn Cemşîd'e ait olduğu; ilk otomatları yapan bilim insanının el-Cezerî olduğu gibi iddialara yer verirken temel aldığımız bu bilgiler hakkında ortaya çıkan yeni görüşlere kapalı olmamamız gerekir.

Diğer bir örnek olarak Pitagoras teoreminin menşei verilebilir. Aslında teoremin Yunanlılar tarafından bulunduğuna veya Pitagoras'ın bu teoremi bizzat kendisinin bulduğuna dair hiç bir delil yoktur. Bu teoremin milattan önce 2800 yıllarında Mezopotamya kültürüne ait bir tablette mevcudiyeti de Pitogoras'tan yaklaşık 1200 yıl önce bu uygarlıkta ele alındığını ve bilindiğini göstermektedir.[7] Milattan önce 2000'li yıllara ait papirüslerde teoreme ait bazı ipuçlarının bulunduğu ifadelendirilmiştir. Bu teoremin milattan önce sekizinci yüzyıldan beri Hint geometrisinde bilindiği kabul edilmektedir. Pitagoras teoreminin Çin'de ne kadar gerilere götürülebileceği ise, kesin değildir. Ancak milattan önce dördüncü ve üçüncü yüzyıllardan kalma metinlerde dikkatleri çekmektedir. Abbâsî halifelerinden el-Me'mûn (198-218/813-833) zamanında yapılan çalışmalarda sayıların kareleri ve eşitliklerle ilgili denklemlerin, açık bir şekilde ortaya konduğunu söylemek de mümkün değildir.[8]

Ömer Ferrûh'un "Hint yazılı kaynaklarında sıfırın görülmesi İslâmiyet'ten sonradır. Hintlilerden sıfırı öğrenen Araplar bunu hızlı bir şekilde kullandılar ve

[7] Aksoy, s. 92-93. Buna rağmen Aksoy ilerleyen sayfalarda Pisagor Teoremi için "Bu teorem ilk bulunduğu ya da kanıtlandığı gün olduğu gibi hâlâ sıcak, hâlâ taptazedir.", demektedir. Daha sonra da "Mezopotamya'da... ilkel ve basit şekliyle de olsa bulunup... " ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Aksoy, s. 109, 111.

[8] Esin Kahyâ, *Hint'te Bilim*, Ankara 1999, s. 82, 91-93; Sevim Tekeli ve dğr., *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara 1999, s. 4.

sekizinci yüzyılda eserlerine kaydettiler. Bilim tarihi metinleri incelendiğinde Hint kaynaklarından iki yıl önce Arapça eserlerde sıfırın kullanıldığı dikkatleri çekmektedir." şeklindeki, zühûl eseri olduğunu düşündüğümüz görüşleri de bir başka örnek olarak zikredilebilir. Zira Hint metinlerinde sıfıra ait kayıtların milattan önce sekizinci yüzyıldan itibaren başladığı bilinmektedir. Milattan önceki bir çabayı, milattan sonra gerçekleştirilen bir çaba olarak değerlendirmek ciddi bir zihin kayması olarak görülmelidir.

Sıfır sayısının ilk defa Hintliler tarafından kullanıldığı bugün artık ağırlık kazanmıştır. Getirilen itirazlara rağmen yazılı vesikaların da ortaya koyduğu üzere sıfır rakamının Hintlilerce kullanımı milattan önceki dönemlere aittir ve kelimesayı olarak kullanılmıştır. Milattan sonraki tarihlerde ise, sıfırın bugünkü nokta işaretiyle yazıldığı bilinmektedir. Nokta yanında yuvarlak sembolle de ifadelendirilmiştir. Sıfır sayısının ortaya çıkışına Taoizm'in boşluk görüşünün katkı yaptığından bahsetmek ise mümkün görülmemektedir. Hintlilerin, Batı Asya ile münasebetleri milattan önce 3000'li yıllara kadar çıkmaktadır. Onlardan basamak sistemini aldıkları düşünülebilir. Ancak Mezopotamyalıların altmış tabanlı sistemi kullanmış olmalarına karşın Hintliler Eskiçağlardan itibaren on tabanlı sistemi kullanmışlardır. Netice itibariyle Hintlilerin sıfırı kendi çalışmalarının sonucunda kullandıkları söylenebilir.

Aynı şekilde Paskal Üçgeni olarak bilinen kombinasyon açılımları da Paskal'dan önce Pingala'nın *Chandah-sutra*'sında (M. Ö. 200) ele alınmıştır. Söz konusu eserde Meru-prastata adı verilen bu yöntem, Avrupa'da ilk defa Apianus (M. S. 1527), Scheubel (1547), Tartaglia (1556), Bombelli (1572) ve Paskal tarafından işlenmiştir.[9]

Yine çarpıcı bir örnek olarak Ay mansionu verilebilir. Ay mansionunun Hintliler, Çinliler ve daha sonraları Araplar tarafından 28 yörüngeli olarak kullanıldığı bilinmektedir. Ancak köken olarak Mezopotamya olabileceği ileri sürülmüştür. Bunların tespiti senkronik metinlerin bize sunduğu verilerin karşılaştırılmaları ile elde edilebilir. Yıldızlarla ilgili bilgilerin kökeninin hangi medeniyete ait olduğu hususu da tartışmalıdır. Çin, Mezopotamya veya Hint medeniyeti olduğu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.

Avrupa tarihinde Yeniçağ'a damgasını vuran önemli evrelerden birisi de matbaanın icadıdır. "1436 yılında Gutenberg tarafından icat edilen matbaa" ifadesinin, Batı'da matbaanın ilk defa kullanımının bu tarihlere rastlaması dışında bir anlamı bulunmamaktadır. Hâlbuki artık farklı bir yöntemle miladî yedinci yüzyıl-

[9] Kahyâ, s. 102-103.

dan itibaren Çinlilerin baskı tekniklerini yaygın bir biçimde kullandıkları bilinmektedir.

Bir başka örnek üzerinde duracak olursak, Osmanlı sarayının önde gelen hekimlerinden Şerâfeddin Sabuncuoğlu'nun *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye* adlı kitabının büyük bir kısmının ez-Zehrâvî'nin çalışmasına dayandığı tespit edilmiştir. Burada üzerinde durulması gereken bir diğer husus da ez-Zehrâvî'nin de bir mucit mi, yoksa bir aktarıcı mı olduğunun tespit edilmesi meselesidir.

Akşemseddin'in (ö. 1459) Paracelsus'tan önce mikroptan (hastalıkları meydana getiren tohumlar) söz ettiği[10] gibi iddiaları kullanmaktan da kaçınmak gerekmektedir. Zira Hint ve Mısır medeniyetleri gibi kadim medeniyetlerde bile mikrop olarak nitelendirebileceğimiz ifadelere tesadüf olunmaktadır.

Öte yandan tarih içinde İslâm dünyasında gerçekleştirilen bilimsel çalışmaların detaylı bir şekilde incelenmediği araştırmalarda da aynı problemleri görmek mümkündür. Meselâ Cemal Yıldırım, Ptolemy'nin dünya merkezli teorisini Rönesans bilim adamlarından Copernicus'un tenkit ettiğini ve güneş merkezli bir kozmik yapıyı temellendirmeye çalıştığını, Kepler ve Galileo'nun bunu sistemleştirdiğini belirtir. Gerçi o Copernicus'un, kökü Antikçağ'a dayanan bir hipoteze dayandığını belirtmek suretiyle klasik Yunan medeniyetini anmıştır. Lâkin miladî sekizinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar İslâm medeniyetinin katkılarından bahsetmemektedir. Kitabına ümitlendirici bir mahiyette *Bilim Tarihinde Dönüm Noktaları* ismini vermesine rağmen aynı eksik yaklaşımı Sencer'in de sergilediğini söylemek mümkündür.

Aynı şekilde bazı bilim tarihçilerinin zaman zaman, İslâm bilim tarihinin mahiyetini değerlendirirken genelleyici yaklaşımlar sergiledikleri görülmektedir. Bu noktada yine Yıldırım'ın, "Sekizinci yüzyıldan on ikinci yüzyıla kadar İslâm dünyasında önemli bilimsel çalışmaların olduğu, tıp, kimya ve matematik alanlarında kimi ilerlemelerin kaydedildiği bilinmektedir, ama genelde Arapların bilimde özgün atılımlarından çok Yunan kaynaklarını aktarma ve yorumlama tutumu içinde kaldıkları söylenebilir."[11] şeklinde yapmış olduğu yorumları burada hatırlanabilir. Bu tür genelleyici yaklaşımların bilim tarihi çalışmalarına spesifik anlamda ve konunun tam olarak tespitinde yeterli katkıyı yapamayacağını söylemek mümkündür.

Bir son örnek olarak el-Kettânî tarafından ileri sürüldüğü üzere İslâm medeniyetinin oluşum safhaları olarak gösterilen Emevîler ve Abbasîler zamanında ortaya çıkan müesseselerin veya uygulamaların hemen hemen hepsinin Asr-ı

[10] Tekeli, *Bilim Tarihi*, s. 134.
[11] Cemal Yıldırım, s. 170.

Saadet'te bulunduğu iddiasına da[12] değinmek gerekecektir. İşin aslına bakılacak olursa ihtiyaçlara paralel olarak her toplumda, her ailede birbirine benzer unsurları bulmak hiç de zor değildir. Bununla birlikte Asr-ı Saadet'te karşımıza çıkan bazı uygulama ve tercihlerin kökenleri de bir yandan Cahiliye dönemine bir yandan da önceki uygarlıklara dayanmaktadır. O halde bu iddialarda da dikkatli davranmak gerekmektedir. Küçük bir örnek olarak Hz. Peygamber döneminde Hendek Savaşı'nda yaralıları tedavi etmek üzere Mescidü'n-Nebî'de kurulan Rüfeyde'nin çadırını, İslâm tarihinde kurulan ilk hastane olarak kabul etmek ve Abbâsîler döneminde inşâ olunan hastane ile karşılaştırmak yanlıştır.

el-Kettânî, muhtemelen on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaki Batı biliminin inkişafına bir reaksiyon olarak Kur'ân-ı Kerîm'de ve Asr-ı Saadet'te tıp, astronomi, matematik gibi ilim dallarıyla ilgili birtakım hesaplamaların ve yöntemlerin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Müslümanların ferâiz hesaplamaları sayesinde ondalık kesir hesaplamalarını yaptıklarını, *"Bu ikisi arasında dengeli olur"* (Furkân 25/67) âyetinin vücudun sağlık dengesine işaret ettiğini, *"Bir gölgeye gidin ki üç kolludur"* (Mürselât 77/30) âyetinin geometriye işaret ettiğini belirtmektedir.

Yukarıda zikredilen örnekler, herhangi bir bilim tarihi ya da medeniyet tarihi kitabının satırları arasında şu ya da bu milletin bilimde önceliğini vurgulayarak karşımıza çıkabilecek bilgilerden sadece bir kaçıdır. Ancak bu birkaç örneğin bile bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde ne kadar göreceli ve yanıltıcı olduğu gözler önündedir.

3. Sorunu Ortadan Kaldırması Beklenebilecek Bazı Yöntem Teklifleri

Bilim ve Medeniyet Tarihi ile ilgili çalışmalarda karşımıza çıkan 'öncellik sorununu' ortadan kaldırması beklenen adımlar şu şekilde sıralanmaktadır:

a. Ele alınan bilgi dalındaki tüm bilimsel verilere ve dönemlere eşit ağırlık verilmesi. Bozkurt'un da ifadelendirdiği üzere "Eğer bir bilim alanında çalışma yapılacaksa toplanacak olan malzemeler bilim tarihinin bütününü kapsamalıdır. Ayrıca dünyanın her yanında en eski tarihlerden günümüze kadar gelen bütün etkinlikleri içermelidir.

b. Öncelliği ileri sürülen bilimsel düşüncenin ve bilgilerin gelişme sürecinin saptanması.

c. Bilimler tarihi konuları ele alınırken dönemin dinsel özellikleri, tercüme etkinlikleri, eğitim ve öğretimdeki seviye, felsefî ve kültürel oluşumlar yanında bunların etkilerini gösterip göstermedikleri de ele alınmalıdır.

[12] Muhammed Abdülhayy el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar* (trc. Ahmet Özel), I-III, İstanbul 1990-1993, I, 1-2.

d. Bilimler tarihinde buluşların önceliği sorununun çözülebilmesi için Batı medeniyetinden önceki evrelere ait Doğu medeniyeti araştırmalarına öncelik verilmesi. Mısır, Mezopotamya, Çin, Hint kültürlerinin Yunan medeniyetinden önce şekillenmiş ve bilimler tarihine damgasını vurmuş olduğunun dikkatten kaçırılmaması.

e. Buluşların yapıldığı ve öncellendiği dönemlerde yaşayan bilim adamlarının incelenmesi; özellikle bilim dalındaki öncülerin tanınması, bunların birbirine yaptıkları olumlu etki ve katkıların görülmesi, bilimsel düşüncede ortaya konulan çalışmaların birbirine bağlanarak bir zincir gibi uzayıp gidişinin gösterilmesi. Belli bir çağdaki bilimsel çalışmaları ele alırken, o dönemde bilimle uğraşmış diğer kişileri incelemek bilim tarihi çalışmaları bakımından önemli sonuçlar vermektedir. Çeşitli ve farklı coğrafî çevreler arasında sistemli ilişki ve bağlantılar kurulmaktadır. Bu bilimin hangi kaynaklardan elde edildiği araştırılmaktadır. Yeni düşüncelerin ya da yöntemlerin, buluşların ilgi çeken serüvenleri, bir yerden diğer yere göçü ya da kullanım aktarımı örnekleriyle ele alınmalıdır. Özellikle Hindistan'da ve Arabistan'da kullanılan birtakım bitkisel ilaçların aynı anda Yunan tabipleri tarafından aranması ve ithal edilmesi, Yunan pazarlarında kendisine yer bulacak kadar geniş bir alan oluşturması burada verilebilecek küçük bir örnek olarak zikredilebilir. Eğer belli bir çağ alınıyorsa, o çağdaki bütün topluluklara eğilmek ve seviyelerini karşılaştırmak gerekir. Bilgilerdeki değişme ve zenginleşme evreleri ve sonraki dönemlere etkileri araştırılmalıdır. Bu anlamda her bir toplum üzerine yapılmış, bilimsel değeri olan münferit çalışmalardan istifade etmek bir hayli kolaylaştırıcı olabilmektedir.

f. Bilimler tarihi çalışılırken zihinler-kültürler arası yakın temasın olabileceğinin ihmal edilmemesi. Meselâ Çin ve Batı kültürü arasındaki temasların Bronz Çağı'na kadar geri götürülebildiği görülmektedir. M. Ö. 1500'lü yıllarda Çin'de ve Batı'da görülen bronz kılıçların birbirine benzer biçimleri ile üç tekerleği üzerinde bir bronz kuşun sureti bulunan nakil vasıtasının Çin'de, Mısır'da, Orta ve Batı Avrupa yerleşim yerlerinde bulunması bunu göstermektedir. Denizkızı kuyrukları, Çin'de, Galya'da, Meksika'da ve Avrupa'da mevcuttu. Dinî inançlar ve mitlerin birbirlerine tesir ettiği söylenebilir.

g. Son tarih araştırmalarının ve kazı çalışmalarının sonuçlarının sürekli takip edilmesi. Milattan önce ve sonra Batının, Hint ve Çin topraklarıyla hem karadan hem de denizden oldukça yoğun bir ticaret hayatına şahit olunmaktadır. Zaman zaman ticaret merkezleri değişmiş ise de hiçbir zaman kesintiye tanık olunmamaktadır. Bunun yanında köle ticaretinin de bilgilerin aktarımına yaptığı katkının, ihmal edilmemesi gerekmektedir. Dolayısıyla son tarih araştırmaları sonuçlarına bağlı kalarak konuların ele alınması daha uygun olacaktır. Yaklaşık olarak yüz seneyi aşkın bir zamandan bu yana İslâm bilimleri ile ilgili makale ve kitap neşriyatı yoğun bir şekilde devam etmektedir. Son çalışmalar özellikle karşılaştırmalı çalış-

malardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bunları görmeden genellemelere gidilmemelidir.

h. Her gelişmenin tek bir kaynağının olduğu düşüncesinin terk edilmesi. Dünyanın tamamıyla birbirinden uzak yerlerinde bilimsel keşiflerle ilgili gelişmelerin bütünüyle bağımsız ve paralel çizgilerde ortaya çıkması mümkündür. Ancak bunların örneklerle ortaya konması gerekmektedir. Başka kültürlerden alınan teknikler zaman içinde alıcıları tarafından geliştirilirler. Bu bakımdan bu geliştirmelerin de takip edilmesi gerekmektedir. Meselâ su değirmeni ve geminin yan çark iticileri, milattan önce 60-30'lu yıllarda hem Uzakdoğu'da hem de Avrupa'da kullanılıyordu. Miladî 500'lü yıllardan başlamak üzere Çin'de oldukça geniş bir kullanım alanı bulunuyordu. Nadir olarak Avrupa'da da zaman zaman kullanılan çarklı sistemlerin, yaygın olarak XIV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Mısırlı mühendis Kayser b. Ebû Ali el-Kasım el-Hanefî (1168-1251) Suriye'nin Hama bölgesindeki Orontes'de su dolapları (na'üra) inşa etmiş ve Iraklı el-Cezerî, kitabında ondan bahsetmiştir. Ancak XVIII. yüzyıla ait bir ansiklopedide Çinlilerin kullandıkları çarklı gemiler için Cizvit misyonerlerinden kopya edildiği kanaati kesin olarak sunulmuştur.

i. Medeniyetin ve bilim çalışmalarının önemsendiği, geliştiği dönemler kadar bunlardan uzaklaşıldığı, geri kalındığı dönemleri de zikretmek gerekmektedir.

j. Bilimler Tarihi çalışmalarında özellikle diğer kültürlere tesir eden bilimsel evrelerin daha önemle vurgulanması ve bu ayırımın yapılması.

k. Maya Medeniyeti gibi bilimsel çalışmaları ileri seviyelere ulaşmakla birlikte diğer kültürler üzerinde etki yapmadan tarih sahnesinden çekildiği düşünülen medeniyetlerin de göz önünde bulundurulması.

l. Medeniyetlerin, özellikle de bilim tarihinin milletlerin ortak birikiminin bir neticesi olduğu fikri üzerinde durulması, pragmatist tarihçilik anlayışının terk edilmesi.

m. Genelde Batı dünyasında görülen bilimlerin Rönesans'tan bu yana son dört yüzyılda oluştuğu ön yargısının terk edilmesi.

4. Sonuç

Pek çok yazarın yaklaşımında dikkatleri çeken, kendi kültürünü üstün görerek diğer kültürlerin sadece akamet dönemlerini gösterme, ya da tekil hâdiseleri genelleyici bir üslûpla işleme tarzı, geçici bir etkiye sahip gözükmekle birlikte tercih edilen bir yöntem olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle bilimsel çalışmaların hız kazandığı ve yöntemlerin yeniden sorgulandığı günümüzde, geleceğe daha sağlam bilgiler bırakmak istiyorsak biraz önce zikri geçen yaklaşım tarzının terk edilmesi ve dolayısıyla tarih içinde karşımıza çıkan bazı temel yargıların tesi-

rinde kalmadan dönemlerin ve bilimsel gelişmelerin yeniden incelenmesi gerekmektedir.

Dilthey, objektifliğin bir hayal ürünü olduğunu göstermeye çalışırken haklılık payına sahiptir. Kuşkusuz objektiflik oldukça göreceli bir kavramdır. Ancak problemleri ele alırken tarafgir tutumlardan kurtulmaya, objektif olmaya çalışmak, en azından problemin büyümesini önleyecek bir güce sahiptir. Bilimsel gelişimin evrelerini tespit etmek üzere tarafsız bir bilim anlayışıyla atılabilecek önemli adımların bulunduğuna işaret etmek gerekecektir. Bu adımları atarak bilimin tarihsel evrimini kapsamlı bir şekilde kaleme almadığımızda, ideolojik iddialarımızı içeren günümüze ait çalışmaların da bir müddet sonra öncellik iddiaları bir yana, varlık haklarını kaybetme riski ile yüz yüze gelecekleri çok açıktır.

Eğer bu şartları yerine getirmezsek çocukluğumuzun 'iyiler ve kötüler' şeklinde belirginleşen taraf tutucu kolaycılığı ile 'bu benim'ci inhisarcılığı, ergenliğimizin de değişmez kaçınılmazı olmaya devam edecektir.

BİLİM VE MEDENİYET TARİHİ ÇALIŞMALARINDA
İDEOLOJİK BİR SORUN: ÖNCELLİK MESELESİ

AN IDEOLOGICAL PROBLEM IN THE STUDIES OF SCIENCE AND CIVILIZATION HISTORY: THE POINT OF PRIORITY

Levent ÖZTÜRK

Every single nation or culture ascribes some scientific inventions to it via science and civilization studies and thinks that it's a very important opportunity for its superiority to all other cultures. The studies being highly important steps for vital inventions or field of sciences the cultures aim to take priority over other cultures and that's clearly a way of propaganda for them. This inclination that originated from ideological history method is an obstacle to make objective comments on history and the studies of science and civilization. It's highly surprising that the scientific writings on history of science and civilization history supposed to show the scientific evolution in a clear way have many ideological view traces or they are mostly used for these purposes.

In this article, It has been intended to point to some mistakes that both the authors from west and east made when they wrote with ideological aims and to make some proposals to solve the problem by means of analyzing these instances. So the logical and scientific methods that are essential for the studies of science and civilization history can be clear and known.

مشكلة في بحوثات التاريخ العلوم والخضارات: من ابتكر

ان كل شعب بدون استثناء يروج نفسه فيطرح في تدوين تاريخ العلوم و الحضارات خاصة بهم دون غيرهم. و يستخدمون هذا سبب تفاضل في سباق الحضارات. ان هذا الأسلوب الذى يتضح امامنا منهجا ايديولوجيا، يحول بيننا و بين فهم ما حدث في التاريخ بشكل صحيح.

ان هذا المقال يهدف الى اعطاء بعض النماذج من الأخطاء التي يتورط فيها بعض الكتاب الغربيين والشرقيين لقرائتهم التاريخ بمنظار ايديولوجي. و ارساء المناهج التي تحل هذه المشكلة هى من أهداف هذا المقال أيضاً.

DİN PSİKOLOJİSİNDE BİLİŞSEL YAKLAŞIM : McINTOSH'UN '*BİLİŞSEL BİR ŞEMA OLARAK DİN*' TEORİSİ ÖRNEĞİ

Adem ŞAHİN
Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Öğretim Üyesi

Son yıllarda dinî tecrübeyi açıklamak için din psikolojisi alanında yeni bir yöntem olarak, bilişsel psikoloji ve sosyal psikolojinin kavramlarının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Daniel N. McIntosh'un[*] *Bilişsel Bir Şema Olarak Din*[**] teorisi, bu eğilimi temsil eden önemli kuramlar arasında kabul edilmektedir (Paloutzian, 1996, s. 189). Teori temelde, dindarların inançları doğrultusunda yaşadıkları tecrübe ve bilgilerine dayanan bilişsel şemalar geliştirdiklerini ve bu bilişsel yapıların olayları algılama, değerlendirme ve tepkilerinde etkili olduğu varsayımına dayanmaktadır (McIntosh, 1995). McIntosh'un teorisi, ortaya atılmasının üzerinden bir teori için kısa sayılabilecek bir süre geçmesine rağmen, dikkat çekici bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu bağlamda, teoriyi değerlendiren (Koenig, 1995; Paloutzian ve Smith, 1995; Bjork, 1995) ve referans gösteren pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir (bkz. Deconchy ve ark. 1997; Krejci, 1998; Kennedy, Davis Taylor, 1998; Ladd, McIntosh, Spilka, 1998; Hill, Hood, 1999; Aubin, 1999; Hill ve ark. 2000; Taylor, 2001; Rogers ve ark. 2002; Blaine, Nyugen, 2002; Silberman, 2003; Wenger, 2004; Avants, Beitel, Margolin, 2005; Park, 2006). Bu makale, din psikolojisinde bilişsel yaklaşımı, McIntosh'un '*Bilişsel Bir Şema Olarak Din*' teorisi örneğinde Türk din psikolojisi çevrelerine tanıtmayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

McIntosh'a (1995) göre, inançların bireyin dünyasında nasıl organize olduğunu ve fonksiyonelleştiğini anlamanın yollarından birisi, dini bilişsel bir şema olarak kabul etmektir. Dinler, doğru olarak kabul edilen bir dizi örtülü ve açık önermeler içermesi yönüyle, bilişsel yapılar olarak kabul edilebilir. Dine bilişsel

[*] Prof. Dr. Daniel McIntosh, halen ABD'de Denver Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Yazar hakkında bkz. http://www. du. edu/%7Edmcintos

[**] Amerikan Psikoloji Derneği'nin 1991 yılı Ağustos toplantısında, Peter C. Hill'in başkanlığında "*Ampirik Bir Din Psikolojisi İçin Ümit Vadeden Bilişsel Modeller*" konulu bir sempozyum düzenlenmiştir. Bu sempozyumda Daniel N. McIntosh, '*Din ve Başa Çıkma Arasındaki İlişkiye Etkileri Bağlamında Bilişsel Bir Şema Olarak Din*' isimli bir bildiri sunmuştur. McIntosh tebliğinde, dinin bilişsel bir şema olarak ele alınmasının din psikolojisi alanına getireceği avantajları tartışmış, bu bağlamda şemaların yapısı ve fonksiyonu üzerinde durmuş ve din-başa çıkma ilişkisini araştırdığı bir diğer çalışmasının (1993) bulgularını örnek olarak vermiştir. Tebliğ daha sonra *International Journal for the Psychology of Religion'da* makale olarak da yayınlanmış ve din psikolojisi çevresinden önemli tepkiler almıştır.

açıdan yaklaşmak, din psikolojisine, din konusunda daha önce görülmeyen, yeni ve dikkat çekici bakış açılarıyla düşünme ve bu bağlamda dinî hayat konusunda daha önce gündeme gelmeyen soruları sorma ve test etme imkânı vermektedir. Bununla birlikte, dini bilişsel şema olarak düşünmek, onu sadece bilişsel yapı ile sınırlandırmak anlamına gelmez. Dini anlamak için, bilişsel yapının yanı sıra sosyo–kültürel süreçler ve dindarın spesifik davranışlarının da araştırılmasına ihtiyaç vardır.

Şema kavramının ilk kullanımı, İngiliz Filozofu Frederic C. Bartlett'a (1932) kadar gitmektedir. Onun şemalar hakkındaki görüşleri, bilişsel psikolojinin teorik temellerinin oluşturulmasında önemli katkılar sağlamıştır. Barlett'ın şemalara dair görüşlerini 20. yüzyılın başlarında ortaya atmasına rağmen, kavramın bilişsel bilimler ve bilişsel psikolojideki etkileri, 1970 ve 1980'li yıllarda görülmeye başlanmıştır (Brewer, 2000, s. 69). Şema kavramının bilim çevrelerinde bu kadar geç dikkat çekmesi, esasen, psikolojinin tarihsel serüveniyle de paralellik göstermektedir. Nitekim tarihsel süreç içerisinde yapılan tanımlara baktığımızda, ilk dönemlerde psikolojinin felsefenin de etkisiyle "insan zihninin yapısının incelenmesi"; daha sonraları davranışçılığın tesiriyle "gözlenebilen davranışların bilimsel incelenmesi"; son zamanlarda ise insan davranışını bilişsel süreçleri dikkate alarak açıklayan bilişsel yaklaşımın etkisiyle "davranışı ve davranışın altında yatan süreçleri bilimsel olarak inceleyen çalışma alanı" şeklinde tanımlandığı görülmektedir (Cüceloğlu, 1991, s. 34).

Her ne kadar daha önce bazı teşebbüsler olmakla birlikte, din psikolojisi alanında, büyük oranda McIntosh'un teorisi ile gündeme gelmiş olan *şema* kavramı, esasen bilişsel psikolojinin konusudur. Algılama, düşünme, hatırlama, unutma, problem çözme ve dil davranışı gibi bilişsel süreçler, bilişsel psikolojinin kapsamına girmektedir (Cüceloğlu, 1991, s. 38). Bilişsel psikologlar, bu gün gelinen noktada, bazı temel varsayımları paylaşmaktadırlar. Bunlardan birincisine göre, insanın en temel özelliklerinden birisi, bilgiyi işleyebilmesidir. İkincisine göre, içsel olan birtakım güçler, insanın bilgilenme sürecini yönlendirmektedir. İnsanın bilgi edinme sürecini tam olarak anlamak için, bilginin altında yatan bilişsel yapılar ortaya çıkarılmalıdır. Üçüncüsüne göre ise, bilişsel yapılardan yararlanılarak, çok geniş bir araştırma alanından elde edilen verilerin açıklanabildiği ve gelecekte yapılacak çalışmalara yol gösterecek hipotezlerin geliştirildiği güçlü bir bilim oluşturulabilir (Barsalou, 1992, s. 341). Bu anlamda bilişsel yapılar, bilimsel açıdan kullanılabilirlik özelliğine sahiptirler. Yani, bilişsel yapılar, kendilerinden hareketle test edilebilen hipotezlerin oluşturulduğu, daha da önemlisi, verilerle desteklenen hipotezlerin genelleştirildiği bir teorinin oluşturmasına imkân verebilir. Bu bağlamda bilişsel psikolojinin verilerinin kullanılması, din ile ilgili bilişsel yapıyı temel alan yeni bir teorinin oluşturulmasına katkı sağlayacaktır.

Şemanın Tanımı

Şemalar, her ne kadar din psikolojisi alanında son zamanlarda dikkat çeken bir konu olsa da, psikolojide oldukça yaygın bir araştırma alanı olmuştur. Bununla birlikte, gerek tanımı ve gerekse kapsamı ve çeşitleri konusunda henüz bir uzlaşma sağlanamadığı görülmektedir.

Bazı psikologlar, şema kavramını bilişsel yapının temel taşı olarak kabul ederken; bazıları herhangi bir alanla ilgili olgunlaşmış bir şema teorisinin henüz geliştirilmediğini, bu sebeple *"şema teorisi"* yerine *"şema çerçevesi"* ibaresini kullanmanın daha isabetli olacağını savunmaktadırlar. Diğer taraftan bazı çalışmalarda şemanın 'bilişsel harita', 'özellik listesi' gibi kavramlarla eşanlamlı olarak kullanıldığı da görülmektedir (Dewart ve ark., 1999, s. 1; Atkinson ve ark., 1995, s. 299).

Bilişsel gelişim konusunda önemli bir teori ortaya atan Piaget, şemayı, *"algı, düşünce ve/veya fiillerin bir araya gelmekle oluşturduğu zihinsel temsiller"* olarak tarif eder. Ona göre şemalar, düşüncenin temel taşlarıdır. Şemalar, münferit ve spesifik olabileceği gibi, birbirine bağlantılı ve ayrıntılı da olabilir. Meselâ bir şema sadece bir tür köpekle ilgili olabileceği gibi değişik türden köpekleri kategorize edecek şekilde ayrıntılı da olabilir (Bhattacharya, Han, 2001).

McIntosh (1995) ise, teorisinin temelini oluşturan şemayı, "Belirli bir alanla ilgili olan ve bu alanın nitelikleri arasındaki ilişkilerin özelleştirilmesini de içeren, zihinsel temsiller (mental representations) veya bilişsel yapılar (cognitive structures)" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre şemalar, çevre ile iletişim neticesinde oluşur, tecrübeler yoluyla şekillendirilir. Tanımları genel olarak değerlendirdiğimizde, şemaların bellekte saklanma ve gerçek dünyadaki olayların, nesnelerin ve ilişkilerin soyut temsilleri olan bilişsel yapılar olma yönlerinin vurgulandığı görülmektedir.

Şemaların Fonksiyonları

İnsanlar şemaları, en geniş anlamda, mevcut bilgileri düzenlemek ve gelecekte karşılaşacakları olayları anlamaya yardımcı olacak bir bakış açısı kazanmak için kullanırlar. Şemalar, insanın bilgi mekanizmasında oluşur ve yeni bilgilerin elde edilmesi ve yorumlanmasını etkilerler (Suzuki, 1987). İnsanın bilgilenme sürecinde adaptasyon görevi icra eden şemalar, otomatik olarak işleyen bir mekanizmaya sahiptirler ve yeni tecrübelerin hâlihazırda mevcut olan şemalarca etkin bir şekilde özümsenmesini sağlarlar.

Şemalar, dünyayı anlamamızda etkili araçlardır. Şemaları kullanarak pek çok konu ile ilgili algılarımızı, üzerinde çok fazla düşünmeden, otomatik olarak etkili biçimde mevcut şemalarımıza uyarlayabilir ve tepkide bulunabiliriz (McIntosh, 1995). Meselâ, ilk defa gittiğimiz bir kilisede sessiz olmamız gerektiğini, birilerinin ikazına gerek olmadan, ibadethanelerle ilgili mevcut şemalarımızı yeni

duruma uyarlayarak bilebiliriz. Bununla birlikte, bazen bir konudaki mevcut şemamız, karşılaştığımız yeni durumu doğru şekilde kavramamızı engelleyebilir. Meselâ, daha önce karşılaşmamamıza rağmen birileri hakkındaki önyargılarımız, bizi onlarla ilgili konularda yanlış anlamaya sevk edebilir.

Şemalar, insanın algılama ve tepkisini etkilerler. İnsanlar, kendilerinde mevcut olan bir şemayla ilgili bilgileri daha çabuk fark eder ve hatırlar. Bir konuda hiçbir tecrübemiz yoksa ilgili konuyla karşılaştığımızda, daha önceden bizde şemaları oluşmuş konularda olduğu gibi bir tepki vermeyiz (McIntosh, 1995). Meselâ, yılan konusunda bir şema oluşmayan çocuklar için yılan bir tehlike değildir. Hatta onunla oynamaya teşebbüs bile edebilirler. Buna karşılık yılan ile ilgili bir tecrübesi olan kişi, yılan ya da yılana benzeyen bir cisimle karşılaştığında, konuyla ilgili bilgileri hemen devreye girer ve şayet daha önce olumsuz bir tecrübe yaşamışsa, bu tecrübe doğrultusunda tepki verir.

Şemalar, bir konu ile ilgili bilginin eksik taraflarının varsayılanlarla tamamlanmasını sağlarlar. Bu sayede kişi bir problemle karşılaştığında, şemalar ona problem çözme sürecini kolaylaştıracak kestirme metot ve yolları sunar (McIntosh, 1995). Meselâ, muhafazakâr bir muhitte şalvar türü bir pantolon, yakasız bir gömlek, sakallı, başında fesi olan birisini gördüğümüzde, o bölge ile ilgili mevcut şemalarımıza dayanarak resmin eksik taraflarını tamamlar ve karşımızdaki kişinin dindar birisi olduğunu düşünebiliriz. Buna karşılık aynı kişiyi turistik bir bölgede gördüğümüzde ise yine bölge ile ilgili mevcut şemalarımıza dayanarak onun bir turist olduğunu söyleyebiliriz.

Kişideki mevcut şemalarla ilgili bir konuda problem yaşandığında, bu problemin üstesinden gelme, şemanın olmadığı bir problemi çözmeye göre daha kısa sürede gerçekleşir (McIntosh, 1995). Şayet birey, dünya hayatının imtihan olduğuna dair bir inanca sahipse, başına bir problem geldiğinde, durumuyla ilgili şemalar hemen devreye girecek ve neticede bu konu ile ilgili şemaları veya inancı olmayan başka bir kişiye göre daha kısa sürede ve daha fazla psikolojik tahribat yaşamadan bu durumun üstesinden gelebilecektir. Kısacası şemalar, bireyin içinde bulunduğu durumu daha kısa sürede tanımlamasına, uyarıcı dizisindeki eksik olan bilgileri tamamlamasına ve olayla ilgili daha fazla bilginin sağlanması ya da problemin aşılması için gerekli stratejinin seçilmesine imkân sağlamaktadır.

Şemaların Çeşitleri

İnsan zihni, kişinin kendisi ve hayatının her yönüyle ilgili çok sayıda şema üretir. Bu sebeple tam olarak bir şema listesi oluşturmak mümkün değildir. Bir obje ya da objeler kümesi, olay ya da olaylar kümesi, kişilik özellikleri ve sosyal normlar hakkındaki bilgilerimiz, belirli şematik prensiplere göre fonksiyonda bulunan ve tecrübe ettiğimizde aktif hale geçen küçük bilgi ağları olarak düşünülebilirler (Dewart ve ark, 1999, s. 19). Bu bağlamda çok çeşitli şemalardan bahsedebili-

riz; bir şemanın parçalarının spesifik bir örneği olan *örnek şema (exemplar)*, özel bir kişiye ait *kişi şeması (person schema),* bir kategori ya da şemanın karakteristik ya da ideal üyesini temsil eden *prototip şema (prototype),* özel bir bağlamdaki kişi ya da bireyin rol ya da rollerini ifade eden *rol şeması (role schema),* araba sürme ve bisiklet kullanma gibi bir alışılmış davranışlara dair fiil *şeması (script),* kim olduğumuza dair bilgi ve inancımızı temsil eden *benlik şeması (self-schema),* siyahlar, beyazlar, Asyalılar, Almanlar, avukatlar, garsonlar gibi insanlar veya özel bir gruba ait olanları ifade eden *basmakalıp kategoriler (stereotype)* bunlardan bir kaçıdır (Campbell, 2006). Bunların yanı sıra, her dinin inananlarına sunduğu dinî şemalar olabileceği gibi, dindarların yukarıdaki konularla ilgili kendilerine ait dinî şemaları olabilir. Meselâ Tanrı şeması, dinlerin inananlarına sunduğu Tanrı'nın sıfatları, niyeti veya amaçları, etkileme araçları ve bu inançlar arasındaki ilişkiler hakkındaki önermelere dayanabileceği gibi, tek tek inanlar da kendilerine has Tanrı şemalarına sahip olabilirler (McIntosh, 1995). Yani dinlerin her biri Tanrı hakkında kendine ait bilgi organizasyonlarına sahip olabileceği gibi, inanların da her birinin kendilerine özgü Tanrı şemaları vardır ve genelde bireylerin Tanrı şeması, inandığı dinin sunduğu Tanrı inancı tarafından belirlenir (Paloutzian, 1996, s. 190).

Şema Teorisinin Din Psikolojisi Alanına Uyarlanmasının İmkânı ve Katkısı

Bir teorinin bilimsel alanda kullanılabilirliğinin üç temel kriteri vardır: Bunlardan birincisi, yeni teorinin konu ile ilgili eski görüş ya da teorileri bir çatı altında birleştirerek onların yerine geçmesi ve neticede diğer teorilerin demode olması; ikincisi, yeni teorinin eski teori ya da görüşlere katkı sağlaması; üçüncüsü ise, yeni teorinin eski teorilerin tutarsız olduğunu, buna karşılık kendisinin daha güçlü ve geçerli olduğunu göstermek suretiyle eski teoriyi devre dışı bırakmasıdır (Paloutzian ve Smith, 1995). Acaba *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi, bu şartları ne oranda karşılamaktadır?

McIntosh, fizik veya metafizik dünya ile ilgili inanç ve bilgilerin, kişinin olayları veya bir konuyla ilgili bilgileri algılayış ve anlayışlarını nasıl etkilediğinin araştırılmasının, genel olarak psikolojide ve daha dar kapsamda din psikolojisinde yeni bir olay olmadığını belirtir. Ona göre, Bowlby'nin (1969, 1980) insanların içsel *çalışan bilişsel modellere* sahip olduğuna dair görüşü, bireyin çevredeki değişikliklere karşı tepkilerini etkileyen çevrenin haritalarına sahip olduğunu, inanç sistemlerinin bireyin tecrübeleri yoluyla yapılandırıldığını ifade eder. Yine Hall'in (1986), evrenin, enerji ya da hayat gücü süreçlerinin kompleks etkileşimini içeren düzenli bir sistem olduğu görüşüne dayanan *evrenler* (cosmologies) görüşü; Ball-Rokeach, Rokeach ve Grube'nin (1984), kişilerin objeler, durumlar ve benlik hakkındaki inanç ve değerler organizasyonlarının, onlara bilişsel bir yapı, harita veya teori kazandırdığı yönündeki görüşleri; Glock ve Piazza'nın (1981), insanların 'olayları

ne ya da kim etkileme gücüne sahiptir?' gibi nedensel ifadelerle gerçeği yapılandırma kabiliyetinde olduklarını kabul etmeleri; Parkes (1975) tarafından ortaya atılan, dünya ve benlik hakkında sahip olunan güçlü varsayımlar olarak tanımlanan *varsayılan dünya* kavramı, bunlara örnek olarak verilebilir. (Nakl. McIntosh, 1995).

McIntosh, kendisinden önce şema benzeri fonksiyonların inanç sistemleri için de tartışıldığını ifade etmektedir. Ona göre, Ball-Rokeach ve arkadaşları (1984), inanç sistemlerinin göreceli bir devamlılığa sahip olmakla birlikte, değişme kabiliyetinin olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre, kişideki şema benzeri bilişsel yapı, seçici hatırlama ve unutma, bilgi işleme süreci, karar verme, çatışmaların çözümü, benlik savunması, inkâr, içe çekilme, hüküm verme, niyetlenme, çabalama, övünme ve kınama, teşvik, ikna etme gibi aktiviteleri yapma girişiminde bulunma yetisini kazandırır. Yine Schroder (1961), inanç sistemlerinin insana dünyaya intibak ve bağlılık sağlayan bir ilişkiler ağı sunduğunu öne sürer. Ona göre, bir kişinin kavramlarının örüntüsü, ona gerçekliğin okunduğu, her şeyi çevreleyen dünya ile ilişkiler kurma imkânı sağlar (Nakl. McIntosh, 1995).

McIntosh, şema benzeri kavramların din psikolojisi alanında daha önceden kullanıldığına örnek olarak da Allport'un 'iç kaynaklı dindarlık' kavramını verir. Allport'a göre din, iç kaynaklı dindarlar için hayatlarını yaşayacakları bir çerçeve, sistem görevi icra eder. İç kaynaklı dindarlık, hayatın her yönü ile ilgilidir ve aynı zamanda birleştirici ve anlamlandırıcı özelliklere sahiptir. Dinin bu özellikleri, onun gelişmiş bir şema olması ve kullanılmasının bir işareti olarak görülebilir (McIntosh, 1995).

Şayet akademisyenler daha önce şema benzeri kavramları kullanmışsa, *şema olarak din* fikrini din psikolojisine adapte etmeye ne gerek vardır? Ya da *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi din psikolojisine nasıl bir katkı sağlayacaktır?

McIntosh'a göre, şema teorisinin daha önce yapılan çalışmalarla çatışmamak gibi önemli bir özelliği vardır ve dini bilişsel bir şema olarak düşünmek, bize, daha önce ortaya atılan teorileri tek bir çatı altında birleştirme imkânı verebilir. Meselâ, *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi çatısı altında, Allport'un dinî çerçeveye dair teorisi, Bowyby'nin çalışan modellerin tecrübeler yoluyla inşa edildiğine yönelik görüşü ve Harvey ve arkadaşlarının, inanç sistemlerinin insanların dünyayı anlayışlarını etkilediğine dair görüşleri birleştirilebilir. Ayrıca, şemaları din alanına uyarlamak, bilişsel ve sosyal psikoloji alanlarında çalışanlarca gerçekleştirilen düşünme ve bilgi işlem süreçleri ile ilgili çalışmaları, genel anlamda inanç sistemleri ve dar anlamda din alanında yapılan araştırmalarla bir araya getirebilir. Bu bağlamda, din psikologlarının yapmış oldukları birçok çalışma, daha soyut ve üst düzeydeki bilişsel şemaların nasıl işlevsel olabileceği ve muhtemel etkileri üzerinde çalışan bilişsel ve sosyal psikologlar için fikir verici olabilir. Nitekim McIntosh'a göre, dinî bilgilenme süreci gibi, din psikolojisi konularını da kapsayan bazı çalışmalarda şema kavramının başarılı şekilde kullanıldığı görülmektedir. Meselâ,

Lipson (1983), Pargament ve DeRosa (1985), Lechner (1990) ve Ingram'ın (1989) çalışmaları bu konuda örnek olarak verilebilir (McIntosh, 1995).

Lipson (1983), bir grup Katolik ve Yahudi öğrenciye dinî ve dinî olmayan bazı metinler vererek okumalarını istemiştir. Yapılan kontroller neticesinde, her iki grubun da kendi dinlerine dair metinlere dayanan teklifleri daha çok ve kesin hatırladıkları, daha az hatırlama hatası yaptıkları ve bilgi sahibi oldukları paragrafları okurken, diğerlerine göre daha az zaman harcadıkları tespit edilmiştir. Bu bulgular, çocukların daha önceki dinî bilgilerinin onların algılama ve hafızalarını ya da her ikisini birden etkilediğini göstermektedir. Pargament ve DeRosa (1985) da Tanrı'nın insanları kontrol ettiğine dair inancın öğrencilerin hafızalarına etkisini tespit etmek için bir araştırma yapmışlardır. Araştırma neticesinde, Tanrı'nın insan üzerindeki kontrolünün yüksek, buna karşılık insanın çevresi ve olayları kontrol gücünün düşük olduğunu ifade eden dinî mesajlara dair hafıza ile kişisel kontrole inancın, negatif yönde ve anlamlı ilişkisini tespit etmişlerdir. Yani, bireyin kişisel kontrolüne dair inancı ne kadar güçlü ise, Tanrı'nın güçlü olduğuna dair dinî mesajları hafızasında tutma düzeyi o kadar düşmektedir. Buna karşılık, kişisel kontrole inanç ne kadar düşük ise, Tanrı'nın güçlü olduğuna dair dinî mesajları hafızada tutma düzeyi, o kadar yükselmektedir. Yine bulgulara göre, kişisel kontrole inancı düşük olanlar, Tanrı'nın kontrolünün yüksek olduğu yönündeki dinî mesajların içeriğini gerçek anlamından saptırarak hatırlama temayülünü, diğerlerine göre anlamlı şekilde daha fazla göstermektedirler (Nakl. McIntosh, 1995). Bu bulgular, bireylerin dinî şemalarının, onların hafıza ve algılamalarını etkilediği yönündeki görüşlerle tutarlılık göstermektedir.

Lechner (1989), Tanrı şeması ve benlik ilişkisini araştırdığı çalışmasında, dinî inançların günlük hayata entegrasyonunun, etkili ve iyi tanımlanmış bir Tanrı inancı ile ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Ona göre, dinî inançların hayat tarzına zayıf entegrasyonu, içerik olarak fakirleşen bir Tanrı kavramıyla ilişkilidir. Bulgulara göre, bireyin benlik şeması ile Tanrı şeması arasında da anlamlı ilişki vardır. Bir dine bağlılığı olan kişiler, Tanrı kavramlarında kişisel ilişki özellikleri ve güvenirliğe vurguda bulunmaktadırlar. Araştırmacıya göre bu sonuçlar, Adler ve Jung'un teleolojik dinî psikolojileri ve Tanrı'nın erkek ve kadınların ideal benlikleri için bir imge olduğu yönündeki teistik inançla uyumluluk göstermektedir (s. 116).

Yine Ingram (1989), yaptığı çalışma ile dini bilişsel bir şema olarak kabul etmenin, din konusundaki sosyolojik ve psikolojik bakış açılarını nasıl birleştirdiğine dair bir örnek sunmaktadır. O, Goffman'ın, bir çeşit şema olan 'çerçeveler' düşüncesini kullanarak, dini yaymaya çalışan kişilerin (Proselytizers) karşılaştıkları bir olayı yorumlamak için kutsal öğretilerle ilgili şemaları kullandıklarını; yine din değiştirenlerin de yaşadıkları kötü bir durum ve hayatla ilgili mevcut yorumlarını dinî bir çerçeveye doğru kaydırmaya çalıştıklarını göstermiştir. Bu sonuçlara göre dinî şemalar, hem din dışından, yani toplum, arkadaş grubu, misyonerler vb. tara-

fından takdim edilebilmekte; hem de birey tarafından bir kez sahip olununca, olaylarla ilgili algı ve davranışları değiştirme gücüne sahip olabilmektedir (Nakl. McIntosh, 1995).

McIntosh, din psikolojisi çalışmalarında dini bilişsel bir şema olarak kullanmanın gerekliliğini ve imkânını tartışmanın yanı sıra, teorisini desteklemek için, stres verici yaşantılarla başa çıkma ve din ilişkisine dair bir çalışmasının bulgularını sunar.

Din ve Başa Çıkma

McIntosh'a (1995) göre, dini bilişsel bir şema olarak düşünmek, hem dinî başa çıkma süreci ve sonucunu ve hem de travmaya sebep olan olayın dini nasıl etkilediğini araştırmak için kullanışlı bir yoldur. Ona göre, başa çıkma konusunda dinin etkisini değerlendirirken şemaların iki önemli fonksiyonu konuyu açıklamada yardımcı olabilir. Bunlardan birincisi, konu ile ilgili bilgilenme işleminin hızının arttırılması, ikincisi ise uyarıcı durumun kişinin daha önceden sahip olduğu şemalarla bütünleşmesidir (assimilation). Burada birinci fonksiyon, olayın bilişsel olarak işlenmesini hızlandırırken, ikincisi, anlamlandırmayı kolaylaştırmaktadır.

Yukarda da geçtiği üzere kişi, kendinde oluşmuş bir şemaya dair bilgiyi, diğerlerine göre çok daha hızlı ve etkili bir şekilde işleyebilmekte, bu süreci kolaylaştıracak kısa yolları ve sezgilerini devreye sokabilmektedir. Şayet dindar kişi, travmatik olaylarla ilgili bilişsel bir şemaya sahipse, bu şema, yaşadığı olumsuz olayın bilişsel düzeyde işlenme sürecini hızlandırmaktadır. Hızlı işlem, aynı zamanda olumsuz olaya daha iyi uyum sağlama ile de ilgili olabilmektedir. Olumsuz olayı zihinsel olarak hızlı bir şekilde değerlendirmek, olayın özümsenmesini kolaylaştırabilmektedir. Dinî şemalar, aynı zamanda, ölümle ilgili inançları birleştirmek suretiyle ölümü daha tanıdık ve daha az korkulur hale getirebilir. Bu bakış açısı, birçok araştırmanın, dindar kişilerin ölüm konusunda daha düşük düzeyde psikolojik gerginlik, korku ve endişe yaşadıkları yönündeki bulguları ile desteklenmektedir (McIntosh ve ark. 1993).

McIntosh, arkadaşları ile birlikte gerçekleştirdiği ve ani bebek ölümü belirtisiyle çocuklarını kaybeden anne-babaların yaşadıkları stresle başa çıkmada dinin rolünü araştırdıkları bir diğer çalışmasının (1993) bulgularını, teorisine örnek olarak verir. Onlara göre araştırma konusu olarak ani bebek ölümünü seçmelerinin sebebi, bu olayın, hipotezlerini test etmek için uygun olmasıdır. Yani, çocuğunu aniden kaybetmenin insanın yaşayabileceği en yıkıcı olaylardan birisinin olması ve tabiatı gereği, olaya bilişsel olarak hazırlanmak için yeterli zaman aralığı bırakmamasıdır. Araştırma neticesinde onlar, ebeveyn ne kadar dindar ise, bebeği ve bebeğin ölümünü düşünmek gibi bilişsel işlemleri, ölümün hemen akabinde, bilinçli veya bilinçsiz olarak o kadar çok yaptıklarını tespit etmişlerdir. Yine bulgular, ebeveynin çocuğunun ölümünden hemen sonra ölümle ilgili düşünmeleri

oranında, daha üst düzeyde esenlik (well-being) ve potansiyel olarak daha az stres yaşantısı tecrübe ettiğini göstermiştir. Böylece din, başa çıkma sürecinin önemli bir parçası olmakta ve bu sonuç, dinin bilişsel bir şema olduğu yönündeki hipotezi desteklemektedir.

Dinin önemli fonksiyonlarından birisi de bireye hayatın anlamına dair bir bakış açısı sunmasıdır. Özellikle zorda kaldığı bir durum karşısında dindar, bağlı olduğu dinin öğretilerine atıflarda bulunarak mevcut durumu anlamlandırmaya çalışır. Yapılan araştırmalar neticesinde, insanların kriz anlarında yaşadıkları olayla ilgili bir anlam arayışı içine girdikleri tespit edilmiştir (Pargament, Olsen, 1992; Pargament, Newman, 1990; Pargament, 1997). Bu bağlamda mevcut din şemasının, bireyin olayları değerlendirme sürecinde belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Nitekim McIntosh ve arkadaşlarının (1993) yaptıkları çalışmada da çocuğunu kaybedenler kendilerini ne kadar dindar görüyorlarsa ve onlar için din ne kadar önemli ise, çocuklarının ölümünden de o kadar çok anlam çıkardıkları görülmektedir.

McIntosh'a (1995) göre şemalar, kişinin bir uyarıcıyı algılamasını ve daha sonra meydana gelen bilgi işlem sürecini etkileyebileceği gibi, olaylar ve bilgiler de şemaları etkiler. Bu bağlamda, dini bilişsel bir şema olarak görmek, travmatik olaylar neticesinde dinî inançların nasıl değişeceğinin tahmin edilmesinde yardımcı olabilir. Stresle başa çıkmayı düşündüğümüzde, bazen travmatik olayların, bireyin üzerinde düşünmeden kabul ederek inandığı ve sorgulamadığı inançlara meydan okuduğu ve bu meydan okuma neticesinde, bireyin inanç sisteminde köklü değişikliklerin meydana geldiği görülür. Ancak, insan inançları konusunda zaman zaman bazı sıkıntılar yaşasa da karşılaştığı her yıkıcı olay inanç sisteminde değişiklikler meydana getirmeyebilir. İlk yaşadığı tecrübe neticesinde oluşan şema, daha sonra yaşadığı travmatik olayların daha rahat üstesinden gelmesine yardımcı olacaktır.

McIntosh'a göre, dindarlık konusundaki farklılıkları, dinî bilişsel şemanın detaylandırılmasındaki farklılıklar olarak görmek, herhangi bir krizden sonra kimlerin dinî değişim yaşayacaklarını tahmin etme imkânını da verecektir. Meselâ, ölüm gibi özel bir olayla ilgili şümullü bir inanca sahip olanlar, böyle bir olayla karşılaştıklarında mevcut şemayı düzenleme veya reddetme ihtiyacını daha az hissedecek ve travma zamanında daha az dinî değişim yaşayacak olan kişilerdir. Nitekim McIntosh ve arkadaşlarının (1989), ani çocuk ölümleri ile ilgili olarak ailelerle yaptıkları bir panel neticesinde ulaştıkları bulgular, dini kendisi için "çok önemli" gören ve görmeyenlerin, çocuklarının ölümü üzerine meydana gelen dinî değişiklik açısından farklılık göstermediğini; buna karşılık, bu iki grubun, dini kendisi için "ileri derecede önemli" görenlere göre dinî değişimi daha büyük oranda yaşadıklarını göstermektedir. Bu bulgulara dayanarak, sofistike bir dinî inanca sahip olanların, travmatik bir olayla karşı karşıya geldiklerinde, olayın onların inançlarını

değiştirmesi yerine, mevcut inanç şemasının olayı yeniden şekillendirdiği söylenebilir (Nakl. McIntosh, 1995).

Değerlendirme

Öncelikle, dine bilişsel bir şema olarak yaklaşma düşüncesinin ve bu bağlamda kullanılan kavramların din psikolojisi literatüründe yeni bir yaklaşımı temsil ettiği ve bu anlamda alana önemli katkılar sağladığı söylenebilir. Teorinin ortaya atılmasının üzerinden çok fazla bir zaman geçmemesine rağmen, gerek yaklaşımı eleştiren yazıların yazılması ve gerekse ilgili teoriye atıflarda bulunulması ve bilişsel şema olarak din yaklaşımını esas alan yeni araştırmaların yapılması, teorinin yetkinliğinin ve bilimsel alanda uygulanabilirliğinin işaretleri olarak kabul edilebilir.

Diğer taraftan, McIntosh'un dinin bilişsel bir şema olarak ele alınabileceğine dair görüşü, bir teorinin kabul edilebilmesi için gerekli olan şu iki koşul açısından değerlendirilebilir. Bunlardan birincisine göre, yeni teorinin, din konusunda daha önce ortaya atılan görüşleri kendi içinde birleştirmek suretiyle, sadece onları reddetme değil aynı zamanda devre dışı bırakması; ikincisine göre ise, mevcut görüşlere ilâve olarak, din konusunda daha önce dile getirilmeyen araştırma sorularını oluşturmaya imkân vermesi gerekmektedir. (Paloutzian ve Smith, 1995)

Birinci koşul açısından bakıldığında, *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisinin kendisi ile ilgili görülen Allport'un *İçkaynaklı Dindarlık*, Bowlby'inin *Çalışan Modeller*, Hall'ın *Evrenler* ve Ball-Rokeach, Rokeach ve Grube'nin (1984) *Benliğe Dayanan Kapsayıcı (overarching) İnanç Sistemi* teorilerini tek çatı altında tam olarak birleştiremediği görülmektedir. Paloutzian ve Smith'e (1995) göre, McIntosh'un burada yaptığı iş, gerçekte şema teorisi ile tutarlı olduğunu düşündüğü bazı görüşlerin bir listesinin yapılmasından öteye gidememekte, şema teorisinin bu görüşleri nasıl birleştirdiği açıklanmamaktadır.

Aynı problem, başa çıkma-dinî şema ilişkisi konusunda da görülmektedir. İlgili araştırmada (McIntosh ve ark. 1993), bebeklerini ani şekilde kaybeden anne-babaların kendilerini bebeğin ölümünden sonra esenlikte hissetmeleri, iç kaynaklı dindarlık bağlamında, dinî şemalara bağlanmaktadır. Hâlbuki şema teorisi, bilişsel süreçleri; iç kaynaklı/dış kaynaklı dindarlık yönelimleri teorisi ise duygusal-motivasyonel-tutumsal psikolojik mekanizmaları işaret etmektedir. Bu durumda, bu iki teorinin birbirinin yerine geçen değil, her birinin diğerini tamamlayan teoriler oldukları söylenebilir. Dahası, bilişsel şema-başa çıkma ilişkisi ele alınırken, başa çıkma ile ilgili olarak ortaya atılan bazı teorilere ve araştırma sonuçlarına gerekli ilgi gösterilmemektedir. Meselâ Klass (1992), sosyal destek ve tesellinin, üzüntünün üstesinden gelmede önemli olduğunu tespit ederken; Pargament ve Hathaway (1991), dinin, stresle başa çıkmanın değişik yönlerini nasıl etkilediğine dair önemli bulgulara ulaşmışlardır. Bunun dışında, şema olarak din teorisi, din

psikolojisi alanındaki önemli teorileri de ihmal etmektedir. Şayet *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi, şümullü bir teori olduğunu iddia ediyorsa, başta Freud, Jung ve Piaget'nin klasik teorileri olmak üzere, Bağlanma, Dinî Gelişim ve Şüphe, Dinî Yönelim gibi din psikolojisi alanında ortaya atılan diğer teorilerin alana katkılarını da kendine uyarlamalıydı. Ancak bu konuda teorinin ne yaptığı ya da yapabildiği açık bir şekilde görülememektedir (Paloutzian ve Smith, 1995).

Teorinin eksik görülen bir diğer yönü, dinî şemaların yapısı ve içeriği hakkında yeterli bilginin verilmemesidir. Dinî şemalar, genelleştirilmiş, soyut yapılar olsa da din, bilişsel bir şemadan çok daha geniş bir alanı kapsar. Şayet, dinin ya da dindarlığın hangi yönünün dinî şemayı açıklamada daha önemli olduğu açıklanmış olsaydı, teori daha da güçlü şekilde ifade edilmiş olurdu (Paloutzian ve Smith, 1995).

Şemaların operasyonel tanımıyla ilgili yeterli bilgi verilmemesi, McIntosh'un teorisine yapılabilecek bir diğer eleştiri konusudur. İlgili hipotezleri test edebilmek için şemaları operasyonelleştirmemiz, yani ölçülebilir, denenebilir hale getirmemiz gerekmektedir. *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi, ancak bu şekilde spekülasyondan uygulama düzeyine geçirilebilir. McIntosh ile yaptığımız yazışmalardan birinde, teoride şemaların ölçülmesi konusunun muğlâk kaldığını, bu konuda görüşünün ne olduğunu sorduk. Cevap olarak, kendisinin konunun teorik yönüne öncelik verdiğini, bununla birlikte işlem zamanı (processing time) ve tepki gecikmeleri (response latencies) gibi bilişsel psikoloji konularında yapılan çalışmaların, ölçme ve deney konusunda fikir verebileceğini söyledi. Bunun üzerine yaptığımız literatür taramalarında, konuyla ilgili bazı teşebbüslerin olduğunu gördük.

Meselâ, Blaine ve Nguyen (2002), dindarlık ve algısal yeterlilik konusunda yaptıkları çalışmada, sözcüklerle ilgili karar verme (lexical decision task) yöntemini kullanarak, dindarlığın bilgilerin tanımlanmasındaki rolünü araştırmışlardır. Araştırmada deneklerden, bilgisayar ekranında bir anda verilen ve dinî ve dinî olmayan kelimelere dönüşme şansı olan üç harften, kelimeler oluşturmaları istenmekte ve ekranda harflerin verilmesi ile deneklerin cevapları arasındaki geçen süre ölçülmekteydi. Burada amaç, dindarlığın dinî ve dinî olmayan kelimeleri oluşturma sürelerini etkileyip etkilemediğini, bir başka deyişle, dinî şemaların olayları algılama süresi açısından bir fark oluşturup oluşturmadığını test etmekti. Ulaşılan bulgular, kişinin dindarlık algısının, bilgisayar ekranında verilen dinî kelimeleri algılamasını hızlandırdığı ve algısal yeterliliğine katkıda bulunduğu yönündeydi.

Yine Krejci (1998), çok boyutlu araştırma desenini yöntem olarak seçtiği araştırmasında, Tanrı şemasını kadınlar ve erkekler açısından karşılaştırmıştır. Krejci, bulguları değerlendirirken, dini bilişsel şema olarak düşünmenin, sadece inancın içeriğinin çözümlenmesi değil, aynı zamanda nasıl bir yapılanma gösterdiğini anlama açısından da yeni bir bakış açısı getirdiğini ve yaptığı araştırmanın

bulgularının *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisini bu açıdan desteklediğini ifade etmiştir. Araştırmada kullanılan çok boyutlu ölçüm neticesinde, Tanrı şemasının hiyerarşik bir yapı gösterdiği ve kadın ve erkeklerin benzer Tanrı şemalarına sahip oldukları tespit edilmiştir. Buna göre, deneklerin sahip olduğu en önemli Tanrı şeması, yargılayan-rızıklandıran (judging-nurturing) iken, bunu, kontrol eden-koruyan (controlling-saving) takip etmektedir. Soyut-somut (abstract-concrete) ise en önemsiz Tanrı şeması olarak saptanmıştır. Tanrı şeması açısından kadınlarla erkekler arasındaki farklılık, kontrol eden-koruyan Tanrı şemasında tespit edilmiştir. Bu boyutta erkekler, kadınlara göre daha düşük ortalama puanlara ulaşmışlardır. Krejci'ye göre bunun sebebi, erkeklerin kontrol imgesini kadınlardan daha çok kullanmaları olabilir.

Diğer taraftan, dinin bireye stres verici duruma daha çabuk adapte olmasını ya da üstesinden gelmesini kolaylaştıran bir bilişsel şema kazandırdığı yönündeki düşüncenin, akıl sağlığı üzerinde çalışan ve kendilerine gelen psikiyatrik vakaları sağlıklı/sağlıksız şeklinde ayırmak zorunda olan profesyoneller, özellikle bilişsel davranışçı terapistlere yeni açılımlar sağladığı söylenebilir. Akıl sağlığı konusunda çalışan profesyoneller için dinin fonksiyonel yönü, özellikle ABD gibi ileri tıbbî tedavi yöntemlerinin uygulanması sebebiyle ortalama ömrün yüksek, buna bağlı olarak kronik fiziksel rahatsızlık ve fonksiyon bozukluklarının yoğun olarak yaşandığı ülkelerde gittikçe önem kazanmaktadır. Yaşlılar fiziksel, sosyal ve ekonomik sınırlılıklar sebebiyle, rahatsızlık konusu olan durumun üstesinden gelemeyince, bilişsel dinî stratejiler geliştirme gibi ikincil kontrol mekanizmalarına yönelmektedirler. Bu bağlamda din, sıkıntı çekilen durumun üstesinden gelmeye yarayacak algılama şekilleri sunmak suretiyle, onların stresle başa çıkmasına yardım etmektedir. Nitekim yapılan çalışmalarda, dinin bu yöndeki fonksiyonuna dair bulgulara ulaşılmıştır (Koenig, 1995).

Bilişsel Bir Şema Olarak Din teorisinin, dinin klinik değeri ve tedaviye yönelik fonksiyonu konusunda alışılmışın dışında ve kullanışlı bir yöntem getirdiği de söylenebilir. Bununla birlikte, yaklaşımın, her ne kadar bilimsel açıdan kullanışlı olmasına ve potansiyel olarak klinik uygulamalara imkân vermesine rağmen bazı sınırlılıkları vardır. Meselâ, akıl sağlığı açısından düşünüldüğünde, bütün dinler, bağlılarının problemlerle başa çıkmasına yardım etmeye yarayan bilişsel şemalar oluşturacak yapıda olmayabilir. Şekil ve yapısından ziyade dinî inancın içeriği, dinî bilişsel şemanın stres verici duruma uyarlanma ya da uyarlanamamasını belirlemede temel teşkil edebilir. Örneğin, teorinin temellendirildiği Yahudi ve Hıristiyan din geleneğinde -bunlara İslâm'ı da ekleyebiliriz- olumsuz yaşam olayları ve bunlarla başa çıkma, merkezî bir yer teşkil ederken ve bu dinlere inananlarda olumsuz tecrübelerle başa çıkma ile ilgili şema ya da şemalar oluşmuşken, başka dinler, stres verici yaşantılar ve başa çıkma konusuna daha az vurguda bulunulabilmektedirler. Dolayısıyla, onlarda konuyla ilgili bir şema da gelişmemiş olabilir.

Buna göre, belirli bir kültür ikliminde yapılan çalışmaların bulgularına dayanarak, her dinde başa çıkma ile ilgili şemaların olduğuna dair bir genellemeye gitmek bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Başka dinlerde de benzer yapılanma ve fonksiyonların olduğunu söyleyebilmemiz için o dinlere mensup kişileri örneklem alan araştırmaların yapılması gerekmektedir.

Aynı şekilde, stresle başa çıkma konusunda sadece dinî bilişsel şemaların etkisi üzerinde durmak meseleyi tam anlamıyla açıklamayabilir. Bilişsel şemaların yanı sıra, dinî musiki, ilahiler, topluca yapılan ibadetler, acıları paylaşma ve yardımlaşma gibi destekleyici sosyal faktörler ve duygusal desteklerin de stresle başa çıkma sürecinde etkili yöntemler olabileceği göz ardı edilmemelidir. Nitekim kompleks dinî şemalar oluşturma ve devam ettirme kabiliyeti olmayan zekâ problemli insanlar ve birtakım zihinsel kabiliyetlerini kaybeden ihtiyarlarda ilahilere iştirak etme, toplu dualara katılma ve basit ritüelleri tekrarlama gibi aktivitelerin, onların duygusal düzeydeki streslerini azaltma yönünde olumlu destek yaptığı tespit edilmiştir (Koenig, 1995).

Bilişsel Bir Şema Olarak Din teorisinin bir diğer katkısı da, din ile çok fazla ilgisi olmayan, hatta bazen din karşıtı olan psikiyatristlerle hastalar arasındaki iletişim probleminin aşılmasına yardımcı olmasıdır. Her ne kadar son dönemlerde bazı değişimler gözlense de, psikologlar ve onların mesai arkadaşları olan psikiyatristler, sosyal bilimciler içerisinde en az dindar ya da dindarlığı en düşük düzeyde olan gruplar olarak bilinirler. Bu durum, onların, zaman zaman dindar hastayı anlamada ve onlarla iletişim kurmada sıkıntılar yaşamalarına ve hastalarına gereği gibi yardımcı olamamalarına sebep olabilmektedir. Her ne kadar dine inanmasalar ya da din karşıtı olsalar da dini bilimsel kavramlarla ifade eden bir çerçeve sunmak suretiyle teori, psikiyatristlerin hastalarını anlamalarında yeni açılımlar sağlamaktadır.

Sonuç olarak, bilişsel psikolojinin kavram ve yöntemlerinin din alanına uyarlanması ve bu bağlamda McIntosh'un *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi, din psikolojisine yeni bir bakış açısı sunması açısından ümit vadeden bir teşebbüstür. Teoride bilişsel ve sosyal psikolojinin verilerinden yararlanılması, disiplinler arası çalışmalara önemli katkılar sağlamakta, böylece din ve dindarlıkla ilgili konulara daha geniş bir perspektiften bakma imkânı vermektedir.

Yukarda da ifade edildiği üzere teorinin, daha önceki teorilere uyumu ya da onları yanlışlaması gibi, bir teoride aranması gereken bazı şartları tam olarak karşılamadığı söylenebilir. Eleştirilerin olmasını, teorinin reddedilmesi anlamında düşünmemek gerekir. Teorilerin geliştirilebilmesi için, sadece desteğe değil, eleştirilere de ihtiyaç vardır. Yapılan eleştiriler, teorilerin daha mükemmelleşmesine katkılarda bulunurlar. Nitekim makalemizin baş kısmında verdiğimiz çalışmaların, daha önce eleştirilen bazı noktaların açıklığa kavuşması ve problemlerin aşılması noktasında önemli katkılar sağladığı görülmektedir.

Bu bağlamda, ortaya atıldığı kültürel çevreden farklı bir kültür iklimine sahip olan ülkemizde, başta Allah inancı olmak üzere inanç esaslarının içerik çözümlemesi; benlik, stresle başa çıkma, sağlık-din ilişkileri konularında yapılacak çalışmaların da teorinin geliştirilmesi ve sınırlılıklarının aşılması noktasında katkı sağlayacağına inanmaktayız.

KAYNAKÇA

ATKINSON, Rita, ATKINSON, Richard C., HILGARD, Ernest R., (1995). *Psikolojiye Giriş* (çev. Kemal Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz), Sosyal Yayınları, İstanbul.

AUBIN, Ed de St. (1999). "Personal Ideology: The Intersection of Personality and Religious Beliefs", *Journal of Personality*, 67:6, 1105- 1139.

AVANTS, S. Kelly, BEITEL, Mark, MARGOLIN, Arthur (2005). *Making* the *shift from 'addict self?'* to '*spiritual self?': Results from* a Stage I study of *Spiritual Self*-Schema (3-S) therapy for the treatment of addiction and HIV risk behavior**,** *Mental Health, Religion & Culture*, 8:3, 167-177

BARLETT, F. C. (1932). *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge.

BARSALOU, Lawrence W. (1992). *Cognitive Psychology: An Overview for Cognitive Scientists*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey, Hove and London .

BELAWICH Timothy G., PARGAMENT, Kenneth I., (2002). "Role of Attachment in Predicting Spiritual Coping with a Loved One in Surgery", *Journal of Adult Development*, 9:1, 13-29.

BHATTACHARYA, K. & HAN, S. (2001). *Piaget and cognitive development, In Emerging perspectives on learning, teaching, and technology*, editor: M. Orey, http://www. coe. uga. edu/epltt/piaget. htm 05. 09. 2006.

BJORCK, Jeffrey, P. (1995). "A Self-Centered Perspective on McIntosh's Religious Schema", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5:1, 23-29.

BLAİNE, Bruce E., NYUGEN, Duong B., (2002). "Believing is Seeing: Religiousness and Perceptual Expertise", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12: 2, 93-107.

BREWER, William F. (2000). Barlett's Concept of the Schema and its Impact on Theories of Knowledge Representation in Contemporary Cognitive Psychology**.** In Bartlett, Culture and Cognition, editor: Akiko Saito, Psychology Press, London.

CAMPBELL, Jennifer (2006). *Schema,* http:// www. Everything2. com/ index. pl?node id=1399247 26. 03. 2006.

CÜCELOĞLU, Doğan (1991). *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

DECONCHY, Jean-Pierre, HURTEAU Chantal, QUELEN Florence, RAGOT Isabelle (1997). "The Psychology of Religion and Cognitive Models (The 'learned Helplessness' Case)", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 7:4, 263-268.

DEWART Hazel, ESGATE Anthony, GURNEY Kevin, KEMP Richard, TOWELL Nicola (1999). *An Introduction to Cognitive Psychology: Processes and Disorders*, Psychology Press, London.

HILL, Peter C., PARGAMENT Kenneth I., HOOD Ralph W., McCULLOUGH Michael E., SWYERS James P., LARSON David B., ZINNBAUER, Brain J., (2000). "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30:1, 51–77.

HILL, Peter C., HOOD Jr. Ralph W., (1999). "Affect, Religion and Unconscious Processes", *Journal of Personality*, 67:6, 1015-1046.

KENNEDY, James E., DAVIS, Robert C., TAYLOR, Bruce G., (1998). "Changes in Spirituality and Well-Being Among Victims of Sexual Assault", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37:2, 322-328

KOENIG, Harold G., (1995). "Commentary, Religion as Cognitive Schema", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5:1, 31-37.

KREJCI, Mark J., (1998). "Gender Comparison of God Schemas: A Multidimensional Scaling Analysis", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 8:1, 57-67.

LADD, Kevin L., McINTOSH, Daniel N., SPILKA, Bernard (1998). "Children's God Concepts: Influences of Denomination, Age and Gender", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 8:1, 49- 56.

LECHNER, Peter L., (1989). *Application of Theory and Research on Cognitive Schemata to the Concept of God*, Unpublished Doctoral Dissertation, Saint Luis University.

McINTOSH, Daniel N., (1995). "Religion-As-Schema, with Implications for the Relation between Religion and Coping", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5:1, 1-16.

McINTOSH, Daniel N., SILVER, Roxane C., WORTMAN, Camille B. (1993). "Religion's Role in Adjustment to a Negative Life Event: Coping With the Loss of a Child", *Journal of Personality & Social Psychology*, 65:4, 812-821

PARK, Crystal L. (2006). "Exploring relations among religiousness, meaning, and adjustment to lifetime and current stressful encounters in later life", *Anxiety, Stress, and Coping*, 19:1, 33–45

PALOUTZIAN, Raymond F., (1996). *Invitation to the Psychology of Religion*, Allyn and Bacon, Boston.

PALOUTZIAN, Raymond F., SMITH Brenda S., (1995). "The Utility of the Religion-As Schema Model", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 5:1, 17-22.

PARGAMENT, Kenneth I., NEWMAN, Jon S., (1990). "The Role Of Religion in the Problem-Solving Process", *Review of Religious Research, 31:4*, 390-404.

PARGAMENT, Kenneth I, OLSEN, Hannah, REILLY, Barbara, FALGOUT, Kathryn, ENSING, David, S., VAN HAITSMA, Kimberly, (1992). "God Help Me (II) Relationship of Religious Orientations to Religious Coping With Negative Life Events", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31:4, 504-513.

PARGAMENT, Kenneth I., (1997). *Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press, New York.

ROGERS, Steven A., POEY, Evelyn L., REGER, Greg M., TEPPER, Leslie, COLEMAN, Esther M. (2002). "Religious Coping Among Those With Persistent Mental Illness". *International Journal for the Psychology of Religion*, 12:3, 161-175

SAITO, Akiko, (2000). *Bartlett, Culture and Cognition*, Psychology Press, London.

SILBERMAN, Israela (2003). "Spiritual Role Modeling: The Teaching of Meaning Systems", *International Journal for the Psychology of Religion*, 13:3, 175-195.

SUZUKI, K. (1987*). Schema Theory: A Basis for Domain Information Design*. In Application of the Schema theory to instructional design. A symposium conducted at the Annual Meeting of the Association for Educational Communications and Technology, W. Wager (Chair), Atlanta, GA, U.S.A.

TAYLOR Nicole M., (2001). "Utilizing Religious Schemas to Cope with Mental Illness", *Journal of Religion & Health*, 40:3, 383-388.

WENGER, Jay L. (2004). "The Automatic Activation of Religious Concepts: Implications for Religious Orientations", *International Journal for the Psychology of Religion*, 14:2, 109-123.

DİN PSİKOLOJİSİNDE BİLİŞSEL YAKLAŞIM : McINTOSH'UN '*BİLİŞSEL BİR ŞEMA OLARAK DİN* ' TEORİSİ ÖRNEĞİ

Adem Şahin

Son yıllarda dinî tecrübeyi açıklamak için din psikolojisi alanında yeni bir yöntem olarak, bilişsel psikoloji ve sosyal psikolojinin kavramlarının sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Daniel N. McIntosh'un *Bilişsel Bir Şema Olarak Din* teorisi, bu eğilimi temsil eden önemli kuramlar arasında kabul edilmektedir. Teori temelde, dindarların inançları doğrultusunda yaşadıkları tecrübe ve bilgilerine dayanan bilişsel şemalar geliştirdiklerini ve bu bilişsel yapıların olayları algılama, değerlendirme ve tepkilerinde etkili olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu makale, din psikolojisinde bilişsel yaklaşımı, McIntosh'un '*Bilişsel Bir Şema Olarak Din*' teorisi örneğinde Türk din psikolojisi çevrelerine tanıtmayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

COGNITIVE APPROACH IN THE PSYCHOLOGY OF RELIGION: EXAMPLE OF MCINTOSHS' '*RELIGION AS A COGNITIVE SCHEMA'* THEORY

In recent years, concepts of cognitive and social psychology have been prequently used to explore the religious experience as a new method in the psychology of religion. Daniel N. McIntoshs' *Religion as a Cognitive Schema* theory has been accepted an important attempt among those theories which explain the religious experience by the concepts of the cognitive psychology. According to the theory, religious persons construct cognitive schemas which depend on past experience and knowledge and these cognitive constructs affect their perceptions, evaluations and reactions. The aim of this study is to introduce *Religion as a Cognitive Schema* theory to Turkish scholars and discuss it.

Key Words: Cognitive Psychology, Psychology of Religion, Religion as a Cognitive Schema.

نظرة عابرة في العمليات العقلية العليا في علم النفس الديني: نظرية دانيال ن. مكنتوش *"الدين كخطة عملية عقلية"*

في السنوات الأخيرة نرى استعمال مصطلحات علم النفس الاجتماعي والمعرفي بكثرة في مجال علم النفس الديني لبيان التجربة الدينية. نظرية دانيال ن. مكنتوش *"الدين كخطة عملية عقلية"* تعتبر من أهم النظريات التي تمثل هذا المذهب. النظرية في الأساس تعمد على افتراض أن تجربة المتدينين التي عاشوها في ظلّ عقيدتهم، وعلى توسيع نطاق معلوماتهم المعرفية. وتعمد أيضا على المكونات المعرفية لادراك الحوادث وتقيمها وتأثيرها على ردود أفعالهم. وهذا المقال يهدف إلى تعريف وتقييم العمليات العقلية العليا في علم النفس الديني، في إطار نظرية دانيال ن. مكنتوش *"الدين كخطة عملية عقلية"* في علم النفس الديني في محيط الأخصائيين الأتراك في علم النفس الديني.

EVLENMEYİ HARAM KILAN “BEŞ KEZ SÜT EMME” ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

(Kur'ân'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)

Adil YAVUZ

Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

GİRİŞ

İslâm'ın insanlar tarafından benimsenmesi ve toplumu yönlendiren bir hidayet kaynağı haline gelmesiyle, insanlar bir taraftan hayatlarını düzenlerken Kur'ân'ın verdiği bilgiye ihtiyaç duymuşlar, diğer taraftan düşüncelerini teyit etmek üzere ayetleri delil göstermeye başlamışlardır. Birtakım menfaatler peşinde olan insanlar ise, kendi amaçlarına ulaşmak için görüşlerine Kur'ân'dan destek bulma ihtiyacı duymuşlardır. Kendi ideallerine kavuşmak için ihtiyaç duydukları malzemeyi elde mevcut olan Kur'ân'da bulamayanlar, zaman zaman "Kur'ân'da tahrif olduğu, ayetlerdeki gerçek mananın, özün anlaşılamadığı" gibi birtakım iddialarda bulunmuşlardır. Bu gelişmeler İslâm tarihi boyunca birçok ihtilâf ve cedelleşmeye kaynaklık etmiş, Müslümanların düşüncelerini ve Kur'ân'a güvenlerini alt üst edebilecek bir tahrip kalıbına dönüşmüştür. Kur'ân'ın eksikliği konusunda birtakım iddia ve şüpheler ileri süren oryantalistlerin iddialarını[1] onların genellikle önyargıyla hareket etmeleri sebebiyle, Şîa kaynaklarındaki "Kur'ân'da

[1] Bu tür iddialar ve onlarla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz., Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, 2. bsk., Ankara, 1967; 56; Nöldeke, Theodor ve Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, Çev., Muammer Sencer, İstanbul, 1970, 4-5, 23, 57-58; Burton, John, *The Collection of Qur'an*, London, 1977, 117-224; Keskioğlu, Osman, *Nüzûlundan Günümüze Kur'ân-ı Kerîm Bilgileri*, TDV Yayınları, Ankara, 1989, 317-322; Cerrahoğlu, İsmail, "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1989, c. XXXI, s. 113-129, 135; Akdemir, Salih, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1989, c. XXXI, s. 179-207. Zakzuk, M. Hamdi, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, Çev. Abdulaziz Hatip, İzmir, 1993, s. 83; Paret, Rudi, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, Çev. Ömer Özsoy, Ankara, 1993, 169; Hatip, Abdulaziz, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, İstanbul, 1997, 28-32; Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecir Yayınevi, Ankara, 1998, 179-180, 200-225; Watt, W. Montgomery, *Kur'ân'a Giriş*, Çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, 54, 65, 71; Cahen, Claude, *İslamiyet 1. Kitap*, Çev. E. Mermi Erendor, 2. bsk., Ankara, 2000, 15; F. Buhl, "Kur'an", MEB, *İA*, Eskişehir, 2001, VI, 1007-1008; Motzki, Harald, "The Collection of the Qur'ân A Reconsideration of Western Views in the Light of Recent Methodological Developments", *Der İslam*, (78), Berlin, 2001, 1-31; Bedir, Ahmet, "Oryantalizmin Entelektüelimizdeki Etkileri", *Marife*, yıl: 2, sy. III, Konya, 2002, 190-194; Çetin, Abdurrahman, "Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife*, yıl: 2, sy. III, Konya, 2002, 75-87. Öztürk, Hayrettin, "Hz. Peygamber (a. s.) Döneminde Kur'ân Ayetlerinin ve Surelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20-21, Samsun, 2005, s. 230-231.

tahrif ve eksiklik olduğu" şeklindeki rivayetleri[2] ise mezhebî ve siyasî amaçları aşikâr olduğu için, bu makalemizde dikkate almayacağız. Ancak Şîa'nın tamamının aynı kanaatte olmadığı da[3] göz ardı edilmemelidir.

Kur'ân'da eksiklik olduğu izlenimi uyandıran birçok rivayet bulunmaktadır. Bunların hepsinin ele alınıp değerlendirilmesinin bir makale çalışmasının hacmine

[2] Bu konudaki iddiaların görülmesi için bir kaç örnek verilebilir. Şîa'nın önemli hadis kaynaklarından olan *Usûlü'l-kâfî*'de, Küleynî, şöyle demektedir: "Kur'ân'ın tümünü toplayanlar sadece imamlardır. " Bkz., Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *Usûlü'l-kâfî*, thk. M. C. el-Fakîh, Y. el-Bekâî, I-VIII, Beyrut, 1413/1992; I, 286; "Kur'ân'ın tamamı 17. 000 ayettir", bkz. age., II, 605; "Beyyine suresinde Kureyş'ten yetmiş kişinin adları vardı", bkz., age., II, 604. Kummî, *Tefsîr*'inde şu tür iddialara yer vermektedir: Kur'ân'da muharref ayetler bulunmaktadır. Nisâ' suresinin 166. ayetinin aslı "Lâkin Allah, bilhassa sana –Ali hakkında- indirdikleriyle şehadet ediyor ki, onu kendi ilmiyle indirdi. Buna melekler de şehadet ediyorlar. " Mâide suresinin 67. ayetinin aslının "Ey Rasûl, -Ali hakkında- sana indirilen şeyleri tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, Allah'ın sana verdiği elçilik görevini yerine getirmemiş olursun." Bkz., Kummî, Ali b. İbrahîm, *Tefsîru'l-Kummî*, I-II, Beyrut, 1991, I, 23. "Bu ümmetten Kur'ân'ı, Muhammed'in vasisinden (Ali'den) başka kimse cem etmemiştir". Bkz. age., II, 455. Bu tür aşırı Şîî iddiaları hakkında, müsteşriklerden Nöldeke ve Schwally bile, "Şîîler, mezheplerinin sahipleri hakkında ne söylemişlerse tek yanlı kalmışlardır. Bu söylentiler, içerik bakımından, tarihin bütün kesin olgularına aykırı düşmektedir. Ne Kur'ân'ın derlenmesi konusundaki (gelenekler) rivayetler, ne de başka Osman öncesi derlemeler, Ali'nin benzer bir çalışması hakkında bilgiye sahiptirler. Hz. Ali de gerek halifeliği sırasında, gerekse daha önce kendi derlemesinden söz etmiş değildir ve Şîîlerin asla böyle bir derlemeye sahip bulunmadıkları kesindir" demektedirler. Bkz. Nöldeke, Theodor, Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, Çev. Muammer Sencer, İlke Yayınları, İstanbul, 1970, s. 14. Aynı müellifler, Hz. Osman döneminde oluşturulan komisyon ile ilgili olarak şöyle demektedirler: "Kur'ân toplama komisyonuna sadece tek Emevî katılmıştı. Öbür üyelerden Abdullah b. Zübeyr, Emevî oğullarına rakip bir kabileden ve Zeyd ise, Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden olması dolayısıyla Hz. Osman'ın yasa dışı isteklerine boyun eğecek kişiler değildi… Hz. Osman, derleme işine giriştiği zaman, elde asıl metne dair öylesine belge vardı ki, her türlü değişme derhal reddedilir, özellikle kötü niyetli bir taraflılık söz konusu olduğunda kıyametler kopardı. Bkz., age., 109.

[3] Şîî âlimlerden el-Hûî, "Allah'ın kitabındaki bir ayeti, gerçek yönünün dışında yorumlayıp farklı anlam veren bir kimsenin, Kur'ân'ı manen tahrif ettiği konusunda, Müslümanlar arasında ihtilâf olmadığını" söylemektedir. Bkz. el-Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Necef, 1966, s. 215. O, bir tahrif çeşidi olarak harf ve harekelerdeki değişikliğin meydana geldiğini, ancak elde bulunan mevcut Kur'ân'da ziyade ve noksanlık olmadığını belirtmekte, İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer et-Tûsî, müfessir Tabersî gibi âlimlerin bu görüşte olduğunu nakletmektedir. Bkz., age., 216, 217, 218. İmâmiye Şîasının ekollerinden Ahbârîlik üzerine çalışma yapan Mazlum Uyar'ın tespit ettiği, konu ile ilgili ilk dönem Şîasının tutumunu özetleyen şu bilgileri aktarmak istiyoruz: "Takriben dördüncü yüzyılın sonlarına kadar İmâmî âlimlerin neredeyse hepsi, Kur'ân'ın tahrifine inanmalarına rağmen Sadûk (306/918), Müslümanların elindeki nüshanının tam ve eksiksiz olduğunu savunur. Bkz., Uyar, Mazlum, *İmamiyye Şîa'sında Düşünce Ekolleri Ahbarilik,* İstanbul, 2000, s. 83. "Başlangıçta, Kur'ân'dan imametle ilgili bazı ayetlerin çıkarıldığına dair görüşleri ileri süren Şîî ulema, bu defa Sünnîlerden ve diğer gruplardan gelen yoğun tenkitler üzerine, bir taraftan imamet nazariyesini Kur'ân dışında akla ve ahbara dayalı yollardan ispatlamaya çalışırken, diğer taraftan Kitab'ın, Allah tarafından indirildiği şekliyle tam ve eksiksiz olduğunu savunmaya başladılar. Diğer taraftan bu mezhebin bundan sonraki metodu, bir taraftan Kur'ân ayetlerinin tertibinin indirildiği şekliyle muhafaza edilmediğini iddia ederken, diğer taraftan imamet doktrinini destekleyecek şekilde, Kur'ân ayetlerini hamledilemiyeceği noktalara çekmek suretiyle tefsir ve tevil etmek olmuştur. Sonuçta onlar, Kur'ân'ın tahrifi gibi çok tartışmalı bir noktadan, ondaki ayetlerin tertibinin indirildiği şekliyle muhafaza edilmediği düşüncesine gelmişlerdir. Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair ortaya konan ahbara gelince, özellikle son dönem usûlîleri, bunların haber-i vâhid olduğunu ileri sürüp çok açık bir şekilde tenkit ederlerken, Ahbârîler, imamların ahbarına verdikleri önemden dolayı, oldukça temkinli yaklaşmışlardır." Bkz. age., 256-257.

sığmayacağı açıktır. Bu sebeple, makalemizde tüm rivayetleri değil, sadece evlenme haramlığına yol açan süt emme sayısı ile ilgili bir ayetin olduğundan bahseden ve Kur'ân'da eksiklik olduğu şeklinde anlaşılan rivayetleri ele alarak değerlendirmek istiyoruz. Böyle bir ayet olduğundan bahsetmeyen süt emme sayısı ile ilgili diğer rivayetlere ise, konumuzu ilgilendirdiği ölçüde değinilecektir. Zaman zaman Şîa'nın görüşlerine atıfta bulunup bazı tespitler yapsak bile, özellikle Kur'ân'ın orijinal şekliyle korunduğu konusunda görüş birliğine sahip olan Ehl-i sünnetin, en güvenilir hadis kaynakları olarak kabul ettikleri Kütüb-i Tis'a gibi temel kaynaklardaki bu konu ile ilgili rivayetleri ele alıp tahlil ederek bir değerlendirme yapmak istiyoruz. Günümüzde bu tür rivayetlerin sebep olabileceği problemlerden hareketle, onların yer aldığı kaynaklara birtakım iyi niyetli endişelerden kaynaklandığına inandığımız eleştiriler yöneltilmiş ancak rivayetler üzerinde tafsilatlı inceleme yapılmamıştır.[4] Bu tür rivayetlerden ilginç sayılabilecek bazı sonuçların çıkarıldığı[5] da görülmektedir. Kur'ân'la ilgili bu tür rivayetlerin, doğru dürüst incelenmeden, ilmî bir şekilde tahlil etmeden, meseleyi değerlendirebilecek birikimi veya imkânı olmayan halkın gündemine taşınması veya polemik konusu yapılması, Kur'ân hakkında ciddi bir güven bunalımına yol açabilecektir. Bu konu ile ilgili rivayetlere dayandırılan çeşitli iddialar, tarihte birtakım hesap peşinde koşanlar ve genellikle önyargıyla hareket eden müsteşrikler tarafından da ileri sürüle gelmiştir. Konu, böylesine art niyetli ele alınarak istismar edilirken, bu kaynakları referans olarak kabul edenlerin seyirci kalması, onları inceleyip bir değerlendirme yapmaması, iyi niyetli birtakım endişeli değerlendirmelerle yetinilmesi, işin istismarcılara ve başka hesap peşinde koşanlara havale edilmesinden başka bir sonuç doğurmamaktadır. Söz konusu rivayetleri görmezden gelmek, onlarla ilgili durumu açıklığa kavuşturmamak, Kur'ân'ı bu tür ithamlardan kurtarmadığı gibi, her an ona karşı olan güveni sarsabilecek tartışmalara da açık kapı bırakmaktadır. Halbuki ilmî açıdan sağlıklı bir sonuca ulaşılması gayesiyle yapılan çabaların, meseleyi Kur'ân'a dost olmayan kimselerin istismarından ve polemik konusu yapılabilecek iddialardan

[4] Bkz. Keskioğlu, Osman, *Kur'ân Tarihi*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1953, 341-342; Aydemir, Abdullah, "Mensûh Ayetler", *Diyanet Dergisi*, Ankara, 1988, c. XXIV, 66, 82-83; Karataş, Şaban, *Şîa'da ve Sünnî Kaynaklarda Kur'ân Tarihî*, İstanbul, 1996, 190-200; Kırbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi,* Ankara, 2000, s. 287, 292-293, 303, 320-321; Sarmış, İbrahim, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak,* I-II, Konya, 2005, I, 274-275.

[5] Murat Sülün, "Kur'ân'da Kitap Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması" adlı makalesinde, incelediğimiz bazı hadislere de işaret ederek, bu rivayetlerde Hz. Osman'ın hedefe konulduğunu ve bunun, Kur'ân'a nihai şeklini verenin Hz. Osman olduğunu ispatladığını(!) söylemiştir. Doğrusu, bu rivayetleri ciddi bir şekilde incelemeden böyle bir sonuca nasıl ulaşılabildiğini anlamak oldukça zordur. Bkz., Sülün, Murat, "Kur'ân'da Kitap Kavramı ve Kur'ân Vahiylerinin Kitaplaşması", *Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* İstanbul, 1997, sy. 13-15, s. 115-116. Hz. Âişe, Ahzâb suresi ile ilgili rivayetinde, Hz. Osman'ı hedef alıyorsa, onun ölümünden sonra, onun katillerinin cezalandırılmasının peşine niçin düşmüştür?

kurtarmaya katkıda bulunacağını ümit etmekteyiz. Bu konu, daha önce yapılan çalışmalarda bazı yönleriyle ele alınmıştır. Ancak –bildiğimiz kadarıyla- temel hadis kaynaklarındaki rivayetleri ayrı ayrı ele alıp, hadis ilmi kriterlerine göre inceleyen ve rivayetleri sened ve metin yönünden tetkik eden müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

Dipnotlarda rivayetleri makbul olan sika râvîlerle ilgili bilgilerin yer aldığı kaynakları vermekle yetineceğiz. Tevsikinde ihtilâf edilen, cerh edilen ve rivayetin zaaf yönünü oluşturan râvîlerle ilgili cerh ve tadil bilgilerini vereceğiz. Sonraki senetlerde, açıklama gerektiren bir sebep olmadıkça daha önce tanıtılan râvîler hakkında, tekrar bilgi verilmeyecektir. Bu bilgileri esas alarak, sened tenkidi yapacağız. Daha sonra rivayetlerin metin tahlili ve değerlendirmesini yaparak, ulaşılan sonuçları kaydedeceğiz. Kaynaklara intikal ettiği kronolojik süreci aksettireceği düşüncesiyle rivayetleri, müelliflerin vefat tarihlerini dikkate alarak sıralayacağız. Makalenin ana çerçevesini, bu şekilde tespit ettikten sonra, rivayetleri ele alarak değerlendirmeye çalışalım.

I-RİVAYETLER VE SENED DEĞERLENDİRMELERİ

1- İmam Mâlik'in (179/795) tahrîc ettiği hadis, şu şekildedir: Abdullah b. Ebî Bekr b. Hazm (135/752)[6]- Amra bint Abdurrahman'ın (98/716)[7] rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber'in hanımı Âişe (58/678)[8] (r.a.) şöyle demiştir: -"*Bilinen on defa emmenin (evlenmeyi) haram kılacağı-, Kur'ân kapsamında indirilenler arasındaydı. Sonra –bilinen beş emmenin (evlenmeyi haram kılacağı ayeti ile), bu neshedildi. O, Kur'ân ayetleri içinde okunmaktayken, Rasûlullah (s) vefat etti*." İmam Mâlik, amelin buna göre olmadığını söylemiştir.[9]

2- Ahmed b. Hanbel (241/855) ise, şu tarikle hadisi tahrîc etmiştir: Ya'kûb (208/823)[10]- Babası (183/799)[11]- İbn İshâk (153/770)[12]- Abdullah b. Ebî Bekr b.

[6] Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed hakkında bilgi için bkz Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü fi'l-kütübi's-sitte*, (I-III, thk, Sıdkî Cemîl Atâr, Beyrut, 1997), II, 71(2678); İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-tehzîb* (I-VI, thk. Ömer Selâmî, Ali b. Mes'ûd, Beyrut, 1996, Dâru'l-Ma'rife), III, 103-104 (3760).

[7] Amra b. Abdurrahman hakkında bilgi için bkz. Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitâbü's-sikât*, (I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1973), V, 288; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 422 (7155); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 552-553 (12090).

[8] Âişe bint Ebî Bekr hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (Amman, 2002, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye), 1726-1727 (12120); a. mlf., *Tehzîb*, VI, 550-551 (12080).

[9] Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, tlk., Saîd Lahhâm, (Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1989), Radâ', 18 (1293), s. 390.

[10] Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd el-Medenî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 276 (6470); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 233 (9111); Âmir Hasan Sabrî, *Mu'cemü şuyûhi'l-imâm Ahmed bin Hanbel fi'l-Müsned*, (Beyrut, 1993), 397.

[11] İbrahim b. Sa'd b. İbrahim el-Medenî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 38 (137); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 142 (216).

Amr b. Hazm- Amra binti Abdurrahman- Hz. Peygamber'in hanımı Âişe (r.a.) şöyle demiştir: "*Recm ayeti ve yetişkin olanın (Radâu'l-kebîrin) on defa emmesi (ile ilgili ayet) inzal olundu. Bunlar evimdeki yatağın altındaki bir kâğıttaydı. Rasûlullah (s) hastalandığında, onunla ilgileniyorduk. (Bu sırada) bize ait bir evcil hayvan girerek onu yemiş.*"[13] Bu rivayette ise, on defa emme ayetinin olduğu kâğıdın bir evcil hayvan tarafından yenildiği aktarılmakta ancak bir nesh olayından bahsedilmemektedir.

3- Dârimî'nin (255/869) eserindeki hadis ise şöyledir: İshâk (238/852)[14]- Ravh (205/820)[15]- Mâlik (179/795)[16]- Abdullah b. Ebî Bekr- Amra- Âişe (r.a.): "*Bilinen on defa emmenin (evlenmeyi) haram kılacağı-, Kur'ân (ayeti olarak) nazil oldu. Sonra –bilinen beş emmenin (evlenmeyi haram kılacağı ayeti ile), bu neshedildi. O, Kur'ân ayetleri içinde okunmaktayken, Rasûlullah (s) vefat etti.*"[17]

4- Müslim (261/875), hadisin birden çok tarikine de işaret ederek hadisi tahrîc etmiştir. Yahyâ b. Yahyâ (226/841)[18]- Mâlik- Abdullah b. Ebî Bekr

→

[12] Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Medenî, Abdullah b. Ebî Bekr'den hadis almış, ondan da İbrahim b. Sa'd rivayette bulunmuştur. Ali İbnü'l-Medînî, İbn Mübârek ve Şu'be onun hakkında sadûk, sika; İbn Maîn rivayeti huccet değildir; Ahmed b. Hanbel, tedlisi çok; Yahyâ b. Saîd, kezzâb; Nesâî, leyse bi'l-kavî; Zehebî, rivayetleri ile ihticâc konusunda ihtilâf edilmiş olup, hadisleri hasen demiştir. Bkz. Cûzecânî, İbrahim b. Ya'kûb, *Ahvâlü'r-ricâl,* thk. Subhî Samerrâî, (Beyrut, 1985), 136 (230); Nesâî, *Kitâbü'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, thk. M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986, 230 (513); İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, (I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1952), VII, 191-194 (1087); İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, I-IX, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd, A. Muhammed Muavviz, Abdülfettâh Ebû Sünne, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997), VII, 254-270 (1624); Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 6. bsk., I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1994), XXIV, 405-428 (5057); Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1963), III, 468-475 (7197); a. mlf., *el-Kâşif*, III, 7 (4768); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 25-30 (6743).

[13] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (I-VI, 2. bsk., Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992) VI, 269.

[14] İshâk b. İbrahim b. Mahled b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel'in akranıdır. Nesâî, sika olduğunu, Ebû Zür'a, eşi az bulunur bir hafızası olduğunu söylemiş, Ebû Dâvûd ise, vefatından beş ay önce hafızasının değiştiğini, zabtının zayıfladığını belirtmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* I, 60 (275); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 200 (408).

[15] Ravh b. Ubâde b. Alâ' el-Kaysî, İmam Mâlik'ten hadis almış, ondan da İshâk b. Râhûye rivayette bulunmuştur. Onun hakkında Nesâî, leyse bi'l-kavî, Ebû Hâtim, hadisi yazılır ama onunla ihticac olunmaz, İbn Maîn ve Ahmed b. Hanbel, lâ be'se bih demişlerdir. Ebû Hâtim sonradan ihtilata düştüğünü söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., III, 498 (2255); Mizzî, age., IX, 238-245 (1930); Zehebî, *el-Kâşif*, I, 268 (1605); a. mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 58-59 (2802); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 177-179 (2302).

[16] Mâlik b. Enes hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 93 (5306); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 326-329 (7584).

[17] Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk., Mahmûd Ahmed Abdülmuhsin, (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2000), Nikâh, 49 (2257), s. 712-713. Aynı rivayet için bkz., el-Hûî, age., Necef, 1966, s. 223.

[18] Yahyâ b. Yahyâ b. Bekr et-Temîmî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 257 (6348); İbn Hacer, *Tehzîb* VI, 183 (8948); a. mlf., *Takrîbü't-tehzîb*, (I-II, thk. Halîl Me'mûn Şîha, Beyrut, 2001), II, 368 (8637).

(135/752) – Amra (98/716) – Âişe (58/678) (r.a.) şöyle demiştir: "*Bilinen on emzirmeyle evlenmenin haram olacağı (konusundaki ayet), Kur'ân kapsamında inzal olunanlar arasındaydı. Sonra bu, bilinen beş emzirme ile (evlenmenin haram olacağını bildiren) ayetle neshedildi. Onlar Kur'ân içinde okunmaktayken Rasûlullah (s), vefat etti.*"[19] Muhakkik Muhammed Fuâd Abdülbâkî, önceki ayeti nesheden beş emzirme ayetinin inzalinin çok geç olduğunu, bu sebeple bazı kimselerin beş emzirme ayetini, Peygamber vefat ettiğinde Kur'ân ayeti olarak okumaya devam ettiklerini, sonra bunun neshedildiğini öğrenip bıraktıklarını belirtir. On emzirme ayetini, tilâveti ve hükmü neshedilen ayetlere, beş emzirme ayetini de, tilâveti neshedilip, hükmü bâkî kalan ayetlere örnek gösterir.[20] Aynı durum, recm ayeti hakkında da dile getirilmiştir. Bir ayetin hükmü bâkî kalacaksa, tilâvetinin niçin neshedileceğini anlamak ve izah etmek oldukça zordur.[21]

Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (221/836)[22]- Süleyman b. Bilâl (172/788)[23]- Yahyâ b. Saîd (143/760)[24]- Amra (98/716), Âişe'nin (r.a.) evlenmeyi haram kılan emzirme hakkında konuşurken, şöyle dediğini işitmiştir: "*Kur'ân kapsamında, bilinen on defa emzirme ile ilgili ayet nazil oldu. Sonra yine aynı şekilde beş defa emzirme ile ilgili ayet nazil oldu.*"[25]

Müslim aynı hadisin, Muhammed b. Müsennâ (252/866)[26]- Abdülvehhâb (194/810)[27]- Yahyâ b. Saîd- Amra- Âişe tarikıyle de rivayet edildiğini bildirir.

[19] Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (I-V, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire, 1991), Radâ', 24 (1452), II, 1075;

[20] Müslim, *Sahîh*, II, 1075, dipnotta.

[21] Bu konu ile ilgili tespit ve değerlendirmeler için bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Dâru'l-Vefâ', 2. bsk., (Mansura, 1987), I, 283; Keskin, Y. Ziya, *Recm Cezası*, İstanbul, 2000, 114-116

[22] Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 126 (3016); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 256-257 (4196).

[23] Süleyman b. Bilâl et-Teymî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 343 (2091); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 393-394 (2971).

[24] Yahyâ b. Saîd b. Kays et-Temîmî el-Medenî el-Kâdî el-Ensârî, Amra bint Abdurrahman'dan hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Ebû Hâtim ve Nesâî, sika olduğunu, Dimyâtî ise, onun tedlisle itham edildiğini söylemiştir. Buhârî ve Ebû Hâtim münkeru'l-hadîs, Nesâî, Zührî'ye atfen mevzû' hadisler rivayet ederdi, Dimyâtî ise müdellis demiştir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü'd-duafâi's-sağîr*, (thk., M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986), 124 (396); Cûzecânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 143 (247); Nesâî, *Kitâbü'd-duafâ'*, 250 (634); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV, 378 (9515); Dârakutnî, Ali b. Ömer, *Kitâbü'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, (thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1980), 251 (577); Zehebî, *el-Kâşif*, III, 243 (2659); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 138-139 (8830).

[25] Müslim, Radâ', 25, II, 1075.

[26] Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd el-Basrî, Abdülvehhâb es-Sekafî'den hadis almıştır. İbn Maîn, Hatîb ve Zühlî sika, Sâlih b. Muhammed ise sadûk olduğunu ancak hafızasının problemli olduğunu söylemiştir. Nesâî, lâ be'se bih, kitabındaki rivayetleri değiştirirdi; Ebû Hâtim sâlihu'l-hadîs demiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., VIII, 95 (409); Mizzî, age., XXVI, 359-365 (5579); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, 24 (8115); a. mlf., *el-Kâşif*, III, 75 (5196); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 254-255 (7390).

[27] Abdülvehhâb b. Abdülmecîd es-Sekafî, Yahyâ b. Saîd'den hadis rivayet etmiştir. İbn Sa'd, zayıf olduğunu, Iclî sika olduğunu, Ukaylî ve İbn Maîn ise hayatının son döneminde ihtilâta düştüğünü

→

5- İbn Mâce (273/886), hadisi şu tarikle tahrîc etmiştir: Abdülvâris b. Abdüssamed b. Abdülvâris (252/866)[28]- Babası (Abdüssamed) (206/821)[29]- Hammâd b. Seleme (167/783)[30]- Abdurrahmân b. Kâsım (126/744)[31]- Babası (Kâsım) (106/724)[32]- Amra- Âişe (r.a.), *Onun* (süt emme ile evliliğin haram kılınmasının*), Allah'ın (ayet olarak) indirdikleri arasında olduğunu, sonra on veya beş emmeden (azının) evlenmeyi haram kılmayacağı (ayetinin) sâkıt olduğunu söylemiştir*. Muhakkik Sıdkî Cemîl Attâr da, sâkıt olmayı, metnin neshedilip hükmün bâkî kalması şeklinde açıklamıştır.[33]

6- Ebû Dâvûd'un (275/888) tahrîc ettiği hadis şöyledir: Abdullah b. Mesleme el-Kanebî (221/836)- Mâlik- Abdullah b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm (135/752)- Amra binti Abdurrahman (98/716)– Âişe (r.a.) şöyle demiştir: "*Allah'ın Kur'ân kapsamında indirdiği ayetler arasında -On emmenin evlenmeyi haram kılacağı- ayeti de vardı. Sonra -bilinen beş emmenin evlenmeyi haram kıldığı- ayetiyle, o neshedildi. Bu, Kur'ân ayeti olarak okunmaktayken Nebî (s) vefat etti.*"[34]

Benzer bir rivayeti Beyhakî (458/1066) de, Hz. Âişe tarikıyle tahrîc etmiştir.[35]

→

söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., VI, 71 (369); Mizzî, age., XVIII, 503-508 (3604); Zehebî, *el-Kâşif*, II, 214 (3555); a. mlf., *el-Muğnî fi'd-duafâ'*, I-II, thk., Ebu'z-Zehra Hâzim el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997), II, 23 (3894); a. mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl,* II, 680 (5321); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 504 (4981); a. mlf., *Lisânü'l-Mîzân*, (I-VII, Müessetü'l-A'lâ, Beyrut, 1971), IV, 88 (168); Âmir Hasan Sabrî, age., 249.

[28] Abdülvâris b. Abdüssamed hakkında, Ebû Hâtim, sadûk, Nesâî, lâ be'se bih demiş, İbn Hibbân da *es-Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât,* VIII, 416; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 212 (3547); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 500-501 (4971).

[29] Abdüssamed b. Abdülvâris el-Basrî, Hammâd b. Seleme'den hadis rivayet etmiştir. Ebû Ahmed, sâlihu'l-hadîs, İbn Sa'd, inşallah sika demiş, İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir. Zehebî huccet olarak değerlendirmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, VIII. 414; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 190 (3413); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 432 (4777).

[30] Hammâd b. Seleme hakkında İbn Maîn, sika demiş, Beyhakî, yaşlanınca hafızasının zayıflaması sebebiyle Buhârî'nin onun rivayetlerini terk ettiğini söylemiştir. İbn Sa'd sika olduğunu bazen münker rivayetleri aktardığını, Iclî ve Nesâî de sika olduğunu söylemişlerdir. Zehebî, rivayetleri karıştırdığını belirtmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 208 (1228); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 10-12 (1767).

[31] Abdurrahman b. Kâsım b. Muhammed hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 176 (3324); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 389 (4648).

[32] Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 379 (4579); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 507 (6458).

[33] İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, (I-II, thk. Sıdkî Cemîl Attâr, Beyrut, 1995) Nikâh, 35 (1942), I, 609.

[34] Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (I-IV, thk. Sıdkî Cemîl Attâr, (Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994), Nikâh, 10 (2062), II, 184-185.

[35] Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ', I-XI, Beyrut, 1994, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye), Radâ', 2, (15619), VII, 747-748.

7- Tirmizî (279/892), Âişe (r.a.)'nin şöyle dediğini aktarır: *"On emzirme ile haramlığı beyan eden ayet nazil oldu, sonra bunun beş tanesi neshedilip, haramlığın bilinen beş emzirme ile sabit olacağını belirten ayet nazil oldu ve son durum böyleyken, Nebi (s) vefat etti."* Tirmizî, bu rivayetin kendisine, İshâk b. Mûsâ el-Ensârî (244/858)[36]- Mâlik (179/795)- Ma'n (198/813)[37]- Abdullah b. Ebî Bekr (135/752)- Amra- Âişe tarikiyle ulaştığını, Hz. Aîşe ve bazı Peygamber hanımlarının bu şekilde fetva verdiğini nakleder.[38]

8- Nesâî (303/915) de, konu ile ilgili rivayeti şu tarikle aktarmaktadır: Hârûn b. Abdullah (243/857)[39]- Ma'n- Mâlik'ten – (H) İbnü'l-Kâsım (126/744)[40]- Mâlik (179/795)- Abdullah b. Ebî Bekr (135/752)- Amra- Âişe (r.a.) şöyle demiştir: "*-Bilinen on emme ile (evlenmenin haram olacağı) Allah'ın indirdikleri arasındaydı.* (Hâris ise, bilinen on emme ile ilgili ayet Kur'ân kapsamında indirilenler arasındaydı, şeklinde rivayet etmiştir). *Sonra bilinen beş emme ile (haramlığın oluşacağı ayeti ile) bu neshedildi. O, Kur'ân (ayetleri) olarak okunmaktayken, Rasûlullah (s) vefat etti.*"[41]

Abdürrezzâk (211/826)'ın tahrîc ettiği bir rivayete göre, süt emme sebebiyle evlenme haramlığı oluşması için, Hz. Peygamber, Sehle bt. Süheyl'e "Sâlim'i beş defa emzirmesini söylemiş" ancak bunun bir ayet hükmü olduğundan bahsetmemiştir.[42] Bir yönüyle yetişkin kişinin süt emmesi (Radâu'l-kebîr) ile ilgili olan bu görüşle Âişe'nin hayatı boyunca fetva verdiği, ancak Peygamber hanımlarının bunu kabul etmediği de verilen bilgiler arasındadır. Şayet bunların hükmü ayet ile sabit olsaydı, ya diğer Peygamber hanımları da bilmeli ve benimsemeliydi veya Hz. Âişe'nin onlara bu ayetten söz ederek ikna etmesi gerekirdi. Sahâbe ve tâbiûnun söz ve uygulamalarına önemli ölçüde yer veren *Musannef*'te böyle bir olaydan bahsedilmemektedir. Hz. Âişe'den nakledilen, on ve beş emme ile ilgili

[36] İshâk b. Mûsâ el-Ensârî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât,* VIII, 116; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 68 (323); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 220-221 (474).

[37] Ma'n b. Îsâ b. Yahyâ el-Medenî, Mâlik b. Enes'ten hadis almış, Ondan da İshâk b. Mûsâ el-Ensârî rivayette bulunmuştur. İbn Maîn, Mâlik'ten aktardığı rivayetlerinde sika olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 148 (5652); İbn Hacer, *Tehzîb,* 475-476 (8034). İshâk b. Mûsâ'nın hadis aldığı kimseler arasında, İmam Mâlik olmadığı halde Ma'n'ın geçmesi, onun da İmam Mâlik'in talebesi olması dikkate alınırsa, bu senedde Ma'n'ın yerinin İshâk ile Mâlik arasında olması gerekir. Yine Abdullah b. Ebî Bekr'den hadis alanlar arasında, Mâlik olduğu halde Ma'n yoktur.

[38] Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Sıdkî Cemîl Attâr, Abdülkâdir İrfân, I-V; Beyrut, 1994), Radâ', 3 (1153), II, 380.

[39] Hârûn b. Abdullah el-Bağdâdî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, IX, 239; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 201 (5991); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 9 (8487).

[40] Tam adı, Abdurrahman b. Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr'dir. Hakkında daha önce bilgi verilmişti.

[41] Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, (I-IX, Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 4. bsk., Beyrut, 1994), Nikâh, 51 (3307), VI, 100.

[42] Bkz. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, (thk., Habîburrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut, 1983), VII, 459 (13. 885).

rivayetler dışında, onun yedi defadan az emme ile evlenme haramlığı oluşmayacağına dair görüşü kendisine aktarılan İbn Ömer'in "Allah, Âişe'den daha üstündür. O, *-sütkardeşlerinizle evlenme size haram kılındı-*[43] buyurmuş, bir iki emmeden söz etmemiştir" diyerek tepki gösterdiğini Abdürrezzâk eserinde kaydetmiştir.[44] İbn Ömer'in tepkisinden böyle bir ayetin olduğuna dair bir tartışmanın olmadığı zımnen anlaşılmaktadır. Şayet böyle bir ayet olsaydı, bundan sadece Hz. Âişe değil, diğer sahâbîler de haberdar olur ve onu Mushaf'a kaydederlerdi. Hz. Âişe'den nakledilen rivayetlerin metinlerindeki (on, yedi ve beş emme şeklindeki) farklılıklar, rivayetleri kendi aralarında muzdarib[45] kılmaktadır. Ancak Abdürrezzâk'ın tahrîc ettiği iki habere göre Tâvus b. Keysân (106/724)[46], kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta, önceleri yedi emme ile ilgili hükmün sonra da beş emme ile ilgili hükmün, en sonunda da emmenin azının da çoğu gibi evlenme haramlığına yol açacağı hükmünün uygulandığını haber vermiştir.[47] Tâvus'un aktardığı bu uygulama, Âişe rivayetleri arasında olduğu düşünülen ızdırabı ortadan kaldırmakta, on emme ile başlatılan yasaklamada süt emme sayısının gittikçe azaltıldığını ve önceden yapılan bu tür uygulamaların birden kaldırılmasının yol açacağı toplumsal sıkıntıları asgari seviyeye indiren tedric ilkesi dikkate alınarak nihai uygulamanın devreye sokulduğunu göstermektedir. Kur'ân ayeti ile genel yasağın konulduğu, toplumsal dönüşümde ise, süt emme miktarını aşamalı olarak azaltan ve tedrici gözeten Nebevî uygulama ile hükümlerin pratiğe aktarılmış olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Ebî Şeybe'nin (235/849) *Musannef*'inde tahrîc ettiği rivayetlerde, evliliği haram kılan emme sayısı ile ilgili bir ayetten söz edilmemektedir. Onun tahrîc ettiği merfû haberlere göre bir iki emme ile haramlığın söz konusu olmadığı belirtilmektedir. Âişe'nin (r.a.), yanına girip çıkmak isteyen Sâlim'den, kız kardeşi Ümmü Gülsüm'den on defa süt emmesini istediği nakledilmiştir. Bunun yanında zikredilen bazı haberlerde ise, "bağırsaklara erişen", "et ve kemiğin teşekkül etme-

[43] Nisâ' suresi (4), 23.

[44] Bkz. Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 466 (13. 911).

[45] Muzdarib fi'l-metn: Metni birbirine muhalif şekillerde rivayet edilen ve bunlardan birini tercih imkânı olmayan hadis. Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, (Ankara, 1980); 357-358; Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, (İstanbul, 1987), 123.

[46] Tâvus b. Keysân, Abâdile, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit gibi Kur'ân ile ilgili faaliyetlerde ismi ön planda geçen sahâbeden rivayeti olan ve ittifakla sika olduğu söylenen önemli bir tâbiîdir. Bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, II, 40 (2482); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 9 (3492).

[47] Bkz. Abdürrezzâk, age., VII, 467 (13. 914)'de, Abdürrezzâk (211/826)- Ma'mer (152/769)- İbn Tâvus (132/749)- Tâvus (106/724) tarikıyla aktarılan haberin senedi muttasıl ve sika râvîlerden oluşmaktadır. Abdürrezzâk, age., VII, 467 (13. 916) 'de, Abdürrezzâk - İbn Cüreyc (150/767)- Abdülkerîm el-Cezerî (127/744)- Tâvus (106/724) tarikıyla aktarılan haberin senedi muttasıl olup, râvîlerden İbn Cüreyc tedlis yapması sebebiyle cerhedilmiştir. Bu rivayetlerin ikincisinin isnadı zayıftır. Ancak birinci isnadla bize aktarılan bilgiye mütâbaat ederek onu teyit etmektedir.

sini temin edecek ölçüde" süt emmenin hurmet oluşturacağı gibi bilgilerin yanı sıra, Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs gibi sahâbîlere atfen az veya çok her süt emmenin evlenme haramlığı oluşturacağına dair haberler aktarılmıştır.[48] Bu görüş Hanefî ve Mâlikîlerin yanı sıra –bir rivayete göre- Ahmed b. Hanbel ve Fâtımî fakîhi Ebû Hanîfe et-Temîmî (363/974) tarafından da benimsenmiştir.[49]

Kur'ân'da eksiklik olduğu iddiasını bir polemik üslûbuyla kaleme alan ve ciddi tartışmalara sebep olan Nuri Tabersî (1292/1875) de eserinde, iddialarına bir delil olarak bu rivayeti kaydetmiştir.[50] Rasûl Ca'feriyân da bu rivayetleri, Sünnî kaynaklarda yer alan tahrifle ilgili iddialara örnek olarak saydığı rivayetler arasında zikretmiştir.[51]

Benzer bir rivayeti Dârakutnî (385/995), Ebû Hâmid Muhammed b. Hârûn- Muhammed b. Yahyâ el-Kat'î (253/867)[52]- Abdüla'lâ b. Abdüla'lâ (198/813)[53]- Muhammed b. İshâk- Abdullah b. Ebî Bekr- Amrâ tarikıyla Âişe(r.a.)'den nakletmektedir.[54]

Hadisleri kaydederken dipnotlarda özet olarak naklettiğimiz bilgilere göre, senedlerini değerlendirdiğimizde, şu sonuçlarla karşılaşmaktayız: Bu rivayetlerden Müslim, Radâ', 24, 25; Muvatta', Radâ',18; Ebû Dâvûd, Nikâh, 10; Nesâî, Nikâh, 51'de bulunan rivayetlerin senedleri muttasıl olup, râvîleri de sikadır. Bu rivayetlerin senedleri, sahîhu'l-isnâddır. Tüm tarikleri Hz. Âişe kanalıyla nakledilen bu rivayetin, sened açısından birden çok sağlam tarikten rivayet edildiği anlaşılmaktadır. İbn Mâce, Nikâh, 35 rivayetinde bulunan Hammâd b. Seleme'yi sika olarak değerlendirenlerin yanı sıra, münker rivayette bulunduğunu söyleyenler de olmuştur. Müslim'in tahrîc ettiği üçüncü sıradaki Muhammed b. Müsennâ rivayetinin senedi oldukça zayıftır. Ancak, bunu şâhid olarak zikretmesi ve ondan önce senedi sağlam rivayetlere yer vermesi sebebiyle, bu onun diğer rivayetleri açısından bir zaaf teşkil etmemektedir. Tirmizî rivayetinde dipnotta işaret ettiğimiz gibi, râvî sırasında bir karışıklık olduğu görülmektedir. Dârimî, Nikâh, 49 rivayetinin

[48] Bkz. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr, *Kitâbü'l-musannef*, (tsh. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, I-IX, Beyrut, 1995), III, 542-543. Süt emmenin fıkhî boyutu ile ilgili bir değerlendirme için bkz., Yaman, Ahmet, "İslam Hukukuna Özgü bir Kurum Süt Akrabalığı", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 2002-Bahar, sy. XIII, 55-67.

[49] Bkz. İbn Kudâme, Abdullah, *el-Muğnî fî fıkhi Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, (I-XII, Beyrut, 1984), VIII, 137; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed et-Temîmî, *Deâimü'l-İslâm*, (I-II, Mısır, 1960), II, 238.

[50] Bkz. Tabersî, Hüseyin Nûrî, *Faslu'l-hitâb fî tahrîfi kitâbi Rabbi'l-erbâb*, British Museum, 12 00T26, varak no: 58b, 60a.

[51] Bkz. Ca'feriyân, Rasûl, *Ukzûbetü tahrîfi'l-Kur'ân*, (Kum, 1413), 53.

[52] Muhammed b. Yahyâ el-Kat'î hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, IX, 106; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 87(5270);); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 302-303(7531).

[53] Abdü'la'lâ b. Abdü'l-a'lâ hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 294-295(4345).

[54] Dârakutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârakutnî*, (I-II, Beyrut, 1994), 4330, II, (2. cüz), 88.

senedi, Ravh b. Ubâde sebebiyle zayıftır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 269 ve Dârakutnî rivayetleri senedlerinde bulunan İbn İshâk sebebiyle zayıftır.

Özetle ifade etmek gerekirse hadisin rivayetlerinin, zayıf senedli olanları yanında, Kütüb-i sitte müelliflerinin bazılarının tahrîc ettiği, senedi sağlam rivayetleri de bulunmaktadır. Hadisin rivayetlerinin isnad şemasının incelenmesi, sahih ve zayıf olanlarının hepsinin, Rasûlulah'tan (s) sadece Hz. Âişe, ondan da sadece Amra bint Abdirrahman tarafından rivayet olunması açısından ferd-i mutlak[55] olduğunu göstermektedir. Hadisin tarikleri, Amra'dan sonra çoğalmaktadır. Elimizdeki Mushaf'ta bulunmayan bir ayetin, Kur'ân'da olduğunu bizlere aktaran böylesine önemli bir rivayetin, sadece Hz. Âişe (r.a.) tarikiyla rivayet edilmesi dikkat çekmektedir. Üstelik hadiste ele alınan mesele de o günün toplumu için yaygın olan süt emme gibi önemli bir konu hakkındadır. Buna ek olarak evlilik gibi önemli bir sosyal kurumu ilgilendiren incelediğimiz rivayetin tek bir sahâbîye dayanması dikkat çekmektedir. Hadisin metni üzerine yapılacak değerlendirmelerde, işin bu boyutu da dikkate alınmalıdır. Bu tespitlerden sonra, incelediğimiz rivayetleri metin yönünden tetkik etmek istiyoruz.

II- RİVAYETLERİN METİN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRMESİ

İbn Kuteybe (276/889), evlenmeyi haram kılan bir ayetin olduğundan bahseden hadisin Muhammed b. İshâk rivayetinin, İmam Mâlik rivayetinin lâfızlarına muhalif olduğunu, Mâlik'in ondan daha güvenilir bir râvî olduğunu söylemiştir.[56] Bu açıklama, aralarında tearuz olan iki farklı rivayeti izah etmek için yeterli değildir. Çünkü Mâlik rivayetinde de "*beş emme ayeti okunmaktayken Peygamber'in (s) vefat ettiği*" belirtilmektedir. O halde, "elimizdeki Kur'ân'da bulunmayan bu ayetlere ne olmuştur?" sorusuna Mâlik rivayeti cevap vermemektedir. İbn Kuteybe, önce tilâvet neshinden bahsetmiş, sonra "teyze ve halanın kardeşlerinin kızları üzerine nikâhının caiz olmaması", "çeyrek dinar değerinde çalınan şey için sirkat haddinin (hırsızlık cezasının) uygulanması", "kim bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım" gibi, bazı rivayetlerin Kur'ân ayeti olmayan vahiy türüne gireceğine işaret etmiştir.[57] Ancak o, beş emme rivayetinin de bunlara dahil olduğunu söylemiş olsaydı, daha tutarlı bir açıklama yapmış olurdu.

Ebû Bekr Bâkıllânî (403/1012), Hz. Âişe'nin rivayetinde, *"(beş emme ayeti) Rasûlullah (s) vefat edinceye kadar bir ayet olarak okunmaktaydı"* sözüyle insanların birçoğu onu ezberlemişti demek istediğini, yoksa onun kıraati vaciptir demediğini

[55] Ferd-i mutlak, râvî adedi senedin baş tarafındaki (sahâbî tarafındaki) bir tabakada bire düşen hadistir. Bkz., Koçyiğit, Talat, age., 109; Aydınlı, Abdullah, age., 57.

[56] Bkz. İbn Kuteybe, Muhammed, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, byy., 1327; 403-404.

[57] Bkz. İbn Kuteybe, age., 402-403.

ifade etmiştir. Nesh ayetine işaret ederek, Allah'ın bazen ayetin tilâvetini neshedip hükmünü bâkî, bazen de hükmünü neshedip lâfzını bâkî kıldığını belirterek, bunun ise, hem lâfız hem de hüküm yönüyle neshedilebileceğini söylemiştir.[58] Doğrusu bu açıklama, hadiste geçen ifade için sorulacak olan, "Peygamberin vefatına kadar okunan bir ayet kim tarafından nasıl neshedilebilir? Vahiy kapısı kapandıktan sonra, onun neshedildiğini kim bildirebilir?" sorularına cevap olmaktan çok uzaktır.

Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045), tilâvet ve lâfzın mensûh, hükmün bâkî olmasını bir nesh çeşidi olarak kaydetmiş ama bir açıklama yapmamış sadece recm ayetini örnek olarak vermiştir.[59] Eserinin bir başka yerinde ise, Allah'ın lâfzını ve hükmünü izale ettiği ama hafızalardan kaldırmadığı ve Kur'ân olarak okunmaması konusunda icmâ olan ayet çeşidine "on emme" ile "beş emme" naslarını örnek vermiş ve bunların rivayet yoluyla öğrenileceğini söylemiştir.[60] Bu izah tarzında ayetin okunmaması konusundaki icmâın kaynağının ne olduğu açık değildir. Ayrıca Hz. Âişe'nin "*bu ayet Kur'ân'da okunmaktayken Hz. Peygamber vefat etti*" demesi esas alınırsa, Peygamber'in vefatından sonra bu ayetin neshinin nasıl olduğu izah edilemez. Benzer bir açıklama yapan İbn Hazm (456/1064) da süt emme hakkında nazil olan ayetin, Kur'ân olarak okunan, Mushaf'a yazılması bâtıl ama hükmü bâkî olan recm ayeti gibi olduğunu söylemiştir.[61] Tilâveti mensûh, hükmü bâkî ayet kavramını esas alan bu anlayış tarzı, pek tutarlı görünmemektedir.

Şâfiî âlimlerden İbn Hacer el-Askalânî (852/1448), az emmenin de haramlık oluşturacağı kanaatinde olan mezhep imamlarının görüşlerine işaret etmiş, ancak kendisinin de tercih ettiği beş emme rivayetine uymayan görüşleri, ayet ile sabit nassa muhalefetle itham etmemiştir. On emme ile evlenme haramlığını nesheden beş emme ayeti okunmaktayken Peygamber'in vefat ettiği haberiyle, usulcülere göre ihticâc olunamayacağını, çünkü Kur'ân'ın ancak mütevâtir haberle sabit olacağını belirtmiştir.[62] Aynî (855/1451) ise, bu konuda Hz. Âişe'den on, yedi ve beş gibi farklı emme sayıları ile ilgili haberler rivayet edildiğine işaret etmiştir. Az çok emmenin haramlık sebebi olacağına dair cumhurun görüşünün daha güçlü olduğunu, çünkü bu tür haberlerde emme sayısında ihtilâf edilmesi sebebiyle, en az miktarı tespit eden haberin dikkate alınması gerektiğini belirttik-

[58] Bkz., Ebû Bekr Bâkıllânî, Muhammed b. Tayyîb, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Zağlûl Sellâm, İskenderiye, 1971, s. 97-98.

[59] Bkz. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Îzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhuh*, thk., A. Hasan Ferhât, Riyad, 1976, s. 46-47.

[60] Mekkî b. Ebî Tâlib, age., 60.

[61] Bkz., İbn Hazm, Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (thk., A. Süleyman el-Bündârî, I-XII, Beyrut, 1988), X, 200-201.

[62] Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî*, (I-XIII, Bulak, 1300), IX, 125-126.

ten sonra, Hz. Âişe'den aktarılan görüşle ihticâc olunamayacağını, Kur'ân ayetinin ancak mütevâtir haberle sabit olacağını söylemiştir.[63] Meşhur iki şarihin, bu haberlere dayanarak, Kur'ân'da böyle bir ayetin var olduğundan bahsedilemeyeceğinde ittifak ettikleri görülmektedir.

Kur'ân'da nesh konusuyla ilgili eserinde Mustafa Zeyd, usulcülerin, "tilâveti mensûh, hükmü bâkî olan" ayetlere örnek olarak zikrettikleri, zina eden evli kadın ve erkeğin recmedilmesi ve beş emzirme ile evlilik haramlığının oluşacağı ayetlerine işaret eder. Böyle bir şeyin kabulünün bir zorlama olacağını, bunun akıl ve mantığa ters olduğunu belirterek şöyle demektedir: Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilen bu tür rivayetler, sahih kaynaklarda bulunmasına rağmen, onların bunu söylemelerinin imkânsız olduğu kanaatindeyiz, çünkü senedin sağlam olması, her zaman aktarılan metnin sahih olduğunu göstermez."[64] Eserinin bir başka yerinde ise, "Beş emme ile ilgili ayetin lâfzının neshedilip, hükmünün bâkî olduğu ile ilgili Hz. Âişe'den nakledilen rivayetlerin, çeşitli yönlerden muzdarib olması, onun metnini reddetmemizi gerektirmektedir... Biz bunun akla mantığa uymadığı kanaatindeyiz" demektedir.[65]

Şiî âlim el-Hûî, tilâvet neshi olduğunu söylemenin, Kur'ân'da tahrif olduğunu söylemekle aynı anlama geldiğini söylemiştir. Hz. Âişe'den nakledilen on emme rivayetini de bu kapsamda değerlendirmiştir.[66] Rasûl Ca'feriyân, bazı surelerde eksiklik olduğu veya bazı ayetlerin kaybolduğu şeklindeki rivayetleri sahih göstermek amacıyla, Ehl-i sünnetin tilâvet neshini sonradan uydurduklarını iddia etmiş ve Sünnî âlimlerden bir grubun ise, bunu kabul etmediklerini söylemiştir.[67]

Ömer Rıza Doğrul ise, bu konuda şöyle demektedir: "Peygamberimizin zaman-ı irtihaline kadar okunan bir ayetin, hiç şüphesiz bütün ashabın malumu olması icap eder. Hem de böyle bir ayet, diğer bazı ayetlerden daha çok malum ve şâyi' olması lâzımdır. Çünkü hangi kadınların nikâh edilemeyeceğini izah etmektedir. Arap hey'et-i ictimâiyyesinde çocuklar ekseriya validelerinden başka kadınlar tarafından emzirildiği için süt akrabalığı vâsi' mikyasda şâyi'di (geniş çapta yaygındı). Binaenaleyh süt akrabalığına müteallik ayetlerin herkesçe bilinmesi lâzımdı. Bunun yalnız bir kişi tarafından bilinmiş olmasına imkân tasavvur olunamaz. Herkesçe tanınması lâzım gelen bir şey, yalnız bir kişi tarafından rivayet edilecek olursa, bu onun uydurma olduğuna en kat'î delildir. Hz. Âişe'ye atfolunan sözler de bu mahiyettedir. Hz. Âişe'ye atfolunduğu vechile, böyle bir

[63] Bkz. Aynî, Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî*, (I-XI, byy, 1308), IX, 388.
[64] Bkz. Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 283.
[65] Zeyd, age., I, 285.
[66] Bkz. el-Hûî, age., 224, 225, 304.
[67] Bkz. Ca'feriyân, age., 62.

ayet tâ irtihal-i Nebi zamanında okunuyor ve bunu kendi de biliyorsa, o halde irtihal-i Nebi'den altı ay sonra, Hz. Ebû Bekr, Zeyd'e Kur'ân'ı cem' ve tertip etmesini emrettiği zaman, niçin bu ayeti Zeyd'e haber vermedi? Sonra Hz. Âişe, Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah ettirdiği sıralarda da berhayat bulunuyordu. O zaman da Hz. Sıddîka böyle bir ayeti mevzu-i bahs etmemişti. Elhasıl bütün delâil, bu rivayetin uydurma olduğunu ispat etmektedir."[68] Osman Keskioğlu, bu konuda "Kur'ân cem ve istinsah olunurken Hz. Âişe sağ idi. Onun böyle bir şey ortaya attığına dair en zayıf bir rivayet bile yoktur. Münadiler: 'Kimde Kur'ân'dan bir şey varsa getirsin!' diye bağırıp dururken, böyle bir şey olsa Hz. Âişe durur mu? Demek ortada böyle bir iddia yok" demiştir.[69] Kırbaşoğlu ise, problemli rivayetler arasında, Kur'ân'da birçok ayetin kaybolduğuna dair rivayetler arasında önceleri *"bilinen on emme ile sütkardeşliğinin sabit olduğuna dair bir ayetin bulunduğu ve bunun bir sayfaya yazılı olduğu, Hz. Peygamber'in cenazesi ile meşgul olunurken, bir hayvanın eve girip bu sayfayı yediği"* şeklindeki rivayete işaret etmektedir.[70]

Hz. Âişe'den (r.a.) bu konu ile ilgili aktarılan rivayetlerin ona aidiyeti doğru olsa bile, sadece ona dayanan ve üstelik haber-i vâhid olarak aktarılan bir metnin Kur'ân sayılması mümkün değildir. Çünkü âlimler Kur'ân'dan olduğu söylenen bir şeyin sübutu için mütevâtir olarak aktarılması gerektiğini söylemişlerdir.[71] Onun da bu kanaatinde yanılması mümkündür. Nitekim onun yetişkin bir erkeğin emmesiyle de süt akrabalığı oluşacağı şeklindeki kanaatine, Peygamber'in (s) diğer hanımları karşı çıkmışlardır.[72]

Gerçekten sözünü ve tenkidini esirgemeyen ve bunu açıkça beyan eden, Peygamber'in ilmî alanda en faal eşi olan Hz. Âişe gibi bir kimsenin, Kur'ân'da olan bir ayetin toplanan Mushaf'a yazılmadığını bilerek susması aklın alacağı bir durum değildir. Üstelik ilk cem' esnasında, babası da Peygamber'in (s) yerine geçip hilâfet gibi en üst seviyede yetkiliyken, onun sessiz kalmasını gerektiren bir engel söz konusu değildir. Burada farklı bir durumun cereyan edebileceğini düşünüyoruz. Önceleri Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in (evlenmeyi haram kılan süt emme miktarını) açıklayan bu tür bir beyanını ayet olarak algılamıştır.[73] Çünkü o günün

[68] Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, 57-58.

[69] Keskioğlu, Osman, *Nüzulünden Günümüze,* 310.

[70] Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 320. Benzer bir tespit için bkz., Sarmış, İbrahim, age., I, 269.

[71] Bkz., Taftazânî, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer, *Kitâbü't-telvîh ve't-tavdîh*, I-II, İstanbul, 1310; I, 49; Âmidî, Ali b. Ebû Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, I-II, Kahire, 1967; I, 147, 148; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, 1987, I, 239-240.

[72] Bkz. Mâlik, *Muvatta'*, Radâ', 13(1288); Müslim, Radâ, 30, 31(1454); Nesâî, Nikâh, 53(3324, 3325).

[73] İmam Mâlik'in *Muvatta'*da (Radâ, 13) tahrîc ettiği rivayete göre, Ebû Huzeyfe ile evli olan Sehle bint Süheyl, evlâtlığı iptal eden Ahzâb suresinin 5. ayeti nazil olunca, Ebû Huzeyfe'nin azat ettiği evlâtlığı Sâlim'in kendisinin yanına girip çıkmasından rahatsız olduğunu Hz. Peygamber'e bildirmesi üzerine, "*Sâlim'i **beş defa emziriver**, süt emmesi sebebiyle onun nikâhı sana haram olur*" demiştir. Bu

→

toplumunda önemli bir yeri olan süt emme konusunda tekrarlanan söz konusu hadis hakkında, onun kanaatinin de bunun ayet olduğu şeklinde oluşması mümkündür. Daha sonra ayetler derlenirken onun bu teklifine karşılık, ashabın icmâ ile bunun ayet olmadığını söylemeleri üzerine o da ikna olarak, bu kanaatinden vazgeçmiş olabilir. Kur'ân'ın ilk cem'inde, onun unutabileceği veya bir ihmalin olduğu ileri sürülse bile, Hz. Osman dönemindeki teksir faaliyeti esnasında Hz. Âişe'nin tekrar müdahale etme imkânı vardı. Çünkü o, Osman yönetimini destekleyen bir kimse idi. Nitekim Hz. Osman öldürülünce, kanının hesabı sorulsun diye başlatılan siyasî mücadeleye öncülük edenler içindeydi. Onun böyle bir tepki göstermemiş olması, bu tür bir ayetin olmadığına ikna olduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim sahâbe Mushaflarındaki farklılıkları aktaran İbn Ebî Dâvûd'un (319/928) naklettiğine göre Hz. Âişe Mushaf'ında böyle farklı, ziyade bir ayetin olduğu belirtilmemiştir.[74] Hâlbuki Kur'ân'ın cem'i konusunda bazı farklı kanaatleri olan İbn Mes'ûd'un muhalefet ettiği kıraat farkları[75] bizlere kadar aktarılagelmiştir.

Kur'ân'la ilgili bazı tereddütler doğuran böyle bir rivayeti, musanniflerin niçin eserlerine aldıkları, üzerinde düşünülmesi gereken bir diğer sorudur. Hadislerin ale'l-ebvâb (konularına göre) tasnif edildiği eserlere baktığımızda, bu rivayetin, Nikâh ve Radâ' bölümlerinde tahrîc olunduğu görülmektedir. Bu rivayeti, kitaplarındaki Radâ' bölümlerinde tahrîc edenlerden Müslim'in, Beş Defa Emmenin Evliliği Haram Kılması bâbında,[76] İmam Mâlik'in, Süt Emme İle İlgili Rivayetler bâbında,[77] Tirmizî'nin, Bir veya İki Emmenin Evliliği Haram Kılmayacağı İle İlgili Rivayetler bâbında,[78] Beyhakî'nin ise, Beş Emme Olmadan Evlenme Haramlığı Olmaz Diyen Kimse[79] bâbında kaydettiğini görmekteyiz. Bu rivayeti, kitaplarındaki Nikâh bölümlerinde tahrîc edenlerden, Ebû Dâvûd'un, Beşten Az Emme Evliliği

→

rivayete göre Peygamber (s) beş defa emzirmenin evlenmeyi haram kılacağını beyan etmiştir. Muhtemelen Hz. Âişe (r.a.), Hz. Peygamber'in bu tür –kişiye özel, hâs- beyanını yanlış algılayarak -genel, herkesi kapsayan- bir hüküm zannetmiştir. Nitekim Âişe (r.a.), radâu'l-kebîr ile ilgili kanaati için, bu olayı delil olarak zikretmiştir. Bu rivayet de, onun yanılarak merfû hadisi, ayet olarak anlamış olabileceği şeklindeki kanaatimizi teyit etmektedir. Hz. Âişe'nin radâu'l-kebîr konusundaki kanaati ile ilgili bir değerlendirme için bkz., Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler,* Yayn. Bünyamin Erul, Ankara, 2000, s. 200-202. Onun hadis ilminde oldukça önemli bir yerinin olduğu bilinen bir gerçektir. Onun gerek radâu'l-kebîr, gerekse evlenmeyi haram kılan emme sayısı ile ilgili art niyet taşımayan böyle bir yanılgısı onun kadrini düşürecek değildir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e hitaben nazil olan itâb ayetlerinin (Abese suresi, 1-10, Enfâl suresi, 67-68, Tevbe suresi, 43) olduğu göz önüne alındığında, bir peygamber olmayan hanımının da yanılabileceği tabiî karşılanmalıdır. Kur'ân'daki itâb ayetleri ile ilgili bir değerlendirme için bkz., Turan, Abdulbaki, "Kur'ân-ı Kerîm'deki İtab Ayetleri", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1990, sy. III, s. 57-75.

74 Bkz. İbn Ebî Dâvûd, Abdullah, *Kitâbü'l-mesâhıf*, Beyrut, 1985, s. 94-95.

75 Bkz. İbn Ebî Dâvûd, age., 20-24.

76 Bkz., Müslim, Radâ', 24 (1452), 25, II, 1075.

77 Bkz., İmam Mâlik, *Muvatta*', Radâ', 3(1293).

78 Bkz., Tirmizî, Radâ', 3 (1153), II, 380.

79 Bkz., Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ,* Radâ', 2, (15617), VII, 747-748.

Haram Kılar mı? bâbında,[80] İbn Mâce'nin, Bir veya İki Emmenin Evliliği Haram Kılmayacağı İle İlgili Rivayetler bâbında,[81] Nesâî'nin, Evlenme Haramlığı Oluşturan Emme Miktarı bâbında,[82] Dârimî'nin Kaç Emme Evlenme Haramlığı Oluşturur? bâbında[83] kaydettiğini görmekteyiz. Bu tablo, musanniflerin bu rivayetin, bir ayetin sübutunu ortaya koyduğu gibi bir kanaat taşımadıklarını, bunun beş emme ile süt akrabalığının ve evlenme haramlığının oluşması konusundaki belli bir fıkhî kanaatin delili olmasını dikkate alarak tahrîc etmiş olabilecekleri ihtimalini akla getirmektedir. Özellikle bu musanniflerden Tirmizî'nin eserinde Fedâilü'l-Kur'ân, Kırâat, Dârimî'nin eserinde ise Fedâilü'l-Kur'ân bölümleri olduğu halde, aynı rivayeti buralarda tahrîc etmemiş olmaları onu, kendisiyle Kur'ân'dan bir ayetin sübut bulduğu bir rivayet olarak değil de, fıkhî/hukukî bir anlayışa delil olarak değerlendirmiş olmaları ihtimalini teyit etmektedir. Nitekim bu eserlerin bazıları kısmen, bazıları ise tümüyle hadis tasnifinde fıkıh bâblarını esas almışlardır. Fıkhın, musannef eserlerin şekillenmesinde etkili olduğu bilinen bir gerçektir.[84]

İslâm hukukçularının, süt akrabalığı doğuracak süt emme konusunda bu rivayete işaret ettikleri görülmektedir. Bu rivayeti, İmam Şâfiî (204/819) ictihadâ kanaatine esas olarak almıştır. Bunu delil olarak kaydederken süt akrabalığının oluşmasında "Âişe'nin (r.a.) Nebî'den (s) naklettiği ve Kur'ân'dan olduğunu beyan ettiği beş emme rivayetini delil olarak aldık"[85] demiştir. Kur'ân'da hangi ifadenin ayet olarak bulunup bulunmadığını gayet iyi bildiğini düşündüğümüz İmam Şâfiî'nin bu sözlerine açıklık getirmesi gerekirdi. Çünkü bu rivayetin ilk akla getireceği şey, "öyleyse bu ayet niye Kur'ân'da bulunmuyor?" sorusu olacaktır. Nitekim Hanefî hukukçu Kâsânî (8587/1191), bu rivayeti eleştirerek "beş emme ayetini nesheden nedir? Hâlbuki Peygamber'den (s) sonra nesih söz konusu değildir. Bu durumda Kur'ân'dan bir şeyler kaybolduğu ihtimali söz konusu olabilir. Bu sebeple Tahâvî, *İhtilâfü'l-ulemâ'* adlı eserinde, bunun münker bir hadis olduğunu söylemiştir"[86] diyerek tepkisini ortaya koymuştur. Sahâbenin çoğunluğunun az emmenin de evlenme haramlığına yol açacağı görüşünde olduğuna işaret eden Tahâvî (321/933), on emmeden sonra beş emme ayetinin nazil olduğu ve onlar okunmaktayken Peygamber'in vefat ettiği rivayetinin kabulü durumunda, bunun Kur'ân'a eklenmesi ve namazlarda okunması, onu Mushaf'a yazmayan sahâbîlerin

[80] Bkz. Ebû Dâvûd, Nikâh, 10(2062), II, 184-185.
[81] Bkz., İbn Mâce, Nikâh, 35(1942), I, 609.
[82] Bkz., Nesâî, Nikâh, 51(3307), VI, 100.
[83] Bkz., Dârimî, Nikâh, 49(2257).
[84] Fıkhın hadis edebiyatının oluşumuna etkisi hakkında bkz., Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara, 2005, s. 84-93.
[85] İmâm eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, thr., M. Mataracî, I-IX, Beyrut, 1993, V, 44-45.
[86] Bkz. Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'şerâi'*, I-VII, Beyrut, 1986, IV, 7-8.

ayetleri eksik yazmakla itham edilmesi gerekeceğini belirtmiştir. Bu problemin çözümü için, söz konusu Âişe hadisinin Kâsım b. Muhammed (106/724) ve Yahyâ b. Saîd (143/760) rivayetlerinde, "*O, Kur'ân (ayetleri) olarak okunmaktayken, Rasûlullah (s) vefat etti*" ziyadesinin olmadığını ve bu iki râvînin, söz konusu ziyadeyi aktaran Abdullah b. Ebî Bekr (135/752)'den daha üstün olduğunu ileri sürmüştür.[87] Tahâvî'nin bu rivayetin kabulünün yol açacağı problemler ile ilgili dile getirdiği şey doğru olmakla birlikte, rivayetleri tercihle ilgili tespitlerine itiraz edilmesi mümkün gözükmektedir.[88] Serahsî (483/1090) de Âişe hadisinin zayıf olduğunu, böyle bir ayet Peygamber'in vefatından sonra okunuyorsa, tilâvetinin neshinin mümkün olmadığını söylemiştir.[89] İbn Rüşd el-Hafîd (520/1126) ise, süt akrabalığının oluşması için, Hanefî ve Mâlikîlerin süt emmede belli bir miktarın gerekmediği kanaatinde olduklarını, İmam Şâfiî'nin beş emmenin gerekli olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir. O, bu rivayete işaret etmişse de üzerinde bir değerlendirme yapmamıştır.[90] Böyle bir rivayet, çoğu fakîhler tarafından, değil bir ayet, fıkhî kanaatlerine bir delil olarak bile kabul görmemiştir. Özellikle bu rivayet İmam Mâlik'in *Muvatta*'ında bulunduğu halde onun, fıkhî görüşünde, süt akrabalığı için –bu rivayette tespit edildiği gibi- beş emmeyi değil, tek bir emmeyi bile yeterli görmesi dikkat çekicidir.[91] Şayet bunun bir ayet olduğuna inanmış olsaydı, eserine aldığı bu rivayeti ictihadına delil olarak alırdı. Çünkü rivayetin lâfzı meseleye açıkça delâlet etmektedir.

Mâlikî muhaddis el-Bâcî (494/1101), "Âişe'nin (r.a.) bu rivayeti ile Kur'ân sabit olmaz, ancak mütevâtir bir haberle, bir şeyin ayet olduğu sabit olur, haber-i vâhidle değil. Bu da haber-i vâhid olup, garip rivayetler kapsamına girer, demiş-

[87] Bkz. Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, (thk., Şuayb Arnaût, I-XVI, Beyrut, 1994), XI, 486, 490-491.

[88] Tahâvî'nin tespitleri şu yönlerden eleştiriye açıktır. 1- Kâsım b. Muhammed rivayetinin senedinde bulunan Hammâd b. Seleme'nin yaşlanınca hafızasının zayıflaması sebebiyle Buhârî'nin onun rivayetlerini terk ettiği, sika olmakla birlikte bazen münker rivayetleri aktardığı, rivayetleri karıştırdığı şeklinde cerh edildiği belirtilmiştir. Bkz. Zehebî, el-*Kâşif*, I, 208 (1228); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 10-12 (1767). 2- Tahâvî'nin işaret ettiği rivayetin senedinde geçen Yahyâ b. Saîd b. Kays et-Temîmî (143/760) sika olmakla birlikte müdellis ve münkeru'lhadîs olmakla cerhedilmiştir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü'd-duafâi's-sağîr*, (thk., M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986), 124 (396); Cûzecânî, age., 143 (247); Nesâî, *Kitâbü'd-duafâ'*, 250 (634); Dârakutnî, *Kitâbü'd-duafâ'*, 251 (577); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 138-139 (8830). Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 243 (2659); a. mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV, 378 (9515); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 138-139 (8830). Tahâvî'nin bu râvîyi, Yahyâ b. Saîd el-Kattân (120-198/738-813) zannederek böyle bir değerlendirme yapmış olabileceği akla gelmektedir. Ancak onun Amra (98/716)'dan hadis alması mümkün değildir. 3- Tahâvî'nin Yahyâ b. Saîd'i, diğer rivayetin râvîsi Abdullah b. Ebî Bekr'den üstün görmesi de pek haklı gözükmemektedir. Çünkü o ittifakla ta'dîl edilen bir râvîdir. Bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, II, 71 (2678); İbn Hacer; *Tehzîb*, III, 103-104 (3760).

[89] Bkz., Serahsî, Şemsüddîn, *el-Mebsût*, (I-XXX, Beyrut, 1978) V, 134.

[90] Bkz. İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid nihâyetü'l-muktesid*, I-II, İstanbul, 1985, , II, 29-30.

[91] Bkz., Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, tsh. A. Abdüsselâm, I-V, Beyrut, 1994, II, 295.

tir."[92] İbn Abdilber (463/1071), Hz. Âişe'nin beş emme ile ilgili hadisini âlimlerimiz ve bizimle aynı görüşte olan diğer âlimler kabul etmemişlerdir. Bu rivayetle bir şeyin Kur'ân'dan olduğu sabit olmaz. Onunla amel edilmesi konusunda da ihtilâf edilmiştir. O, ne sabit bir sünnet ne de bir ayettir" demiştir.[93] İbn Arabî (543/1148), Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayetin onun bir vehmi olduğunu ve haber-i vâhidin Kur'ân'ı neshedemiyeceğini söylemiştir.[94] Bir diğer *Muvatta'* şarihi Zürkânî (1122/1710), bunun tilâveti mensûh bir ayet olduğunu, yoksa tilâveti sabitti de, onu okumayı terk ettiler anlamına gelmediğini, şayet bu tilâveti neshedilmemiş bir ayet olsaydı, diğer Kur'ân ayetleri gibi, sahâbe arasında yaygın olarak bilinirdi, demiştir.[95]

Şâfiî âlimlerden Hattâbî (388/998), bu rivayet hakkında şöyle demektedir: "Bu hadis, evliliği haram kılan emme sayısının beş olacağını söyleyen Şâfiî'nin görüşünü desteklemektedir… Hz. Âişe, *"bu, Kur'ân kapsamında okunurken Rasûlullah (s) vefat etti"* derken, neshin Peygamber'in vefatına yakın olduğunu ve bu sebeple nesh haberi kendilerine ulaşmayanların, onu okuduklarını kastetmiştir. Bu durum tilâvetin nesehedilip, hükmün bâkî kalabileceğine delildir. O, tilâveti neshedilip hükmü bâkî kalan recm ayeti gibidir. Ancak, Kur'ân ayeti haber-i vâhidle sabit olmaz. Bu rivayete dayanarak onun Kur'ân'a alınması caiz değildir. Ahkâm ise, haber-i vâhidle sabit olur."[96] Onun bu ifadelerinden kendisinin tilâvet nesihini kabul ettiği, ancak böyle bir rivayetle Kur'ân nassının sabit olmayacağı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Nevevî (676/1277) ise, beş emme ile ilgili ayetin neshinin Peygamber'in vefatına yakın bir dönemde olması sebebiyle, bundan haberdar olmayanların bunu Kur'ân ayeti olarak okumaya devam ettiklerini, nesihten haberleri olunca, terk ederek onun okunmayacağında görüş birliğine vardıklarını belirtmiş ve bu rivayeti tilâveti mensûh hükmü bâkî ayet olarak değerlendirmiştir. Öte yandan Mâlikîler ve diğer âlimlerin, "Kur'ân, haber-i vâhidle sabit olmaz" şeklindeki itirazlarını nakletmiş ama buna bir açıklama getirmemiştir.[97] Süyûtî (911/1505), bu rivayette geçen "*o, Kur'ân ayeti olarak okunmaktaydı*" ifadesinin, Kur'ân'da değişiklik olduğu anlamına gelmesi sebebiyle te'vil edilmesi gerektiğini belirttikten sonra, Nevevî'nin izahını tekrar etmiştir. Ayrıca cumhurun buna

[92] El-Bâcî, Süleyman b. Halef, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*, I-VII, Beyrut, 1983, IV, 156.

[93] Bkz. İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*, I-XXVI, thk. Mustafa el-Alevî, M. Abdülkâdir Bekrî, Rabat, 1387/1967, VIII, 268-269; a. mlf., *el-İstizkâr fî şerhi mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, I-VII, Beyrut, 2001, V, 269-270.

[94] Bkz. İbn Arabî, Muhammed b. Abdillah, *Âridatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*, I-XII, Mısır, 1350, V, 92-93.

[95] Bkz. Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerhu Muvattai'l-İmâm Mâlik*, I-V, thk., İbrahim Ivad, Mısır, 1381, Iv, 184.

[96] Hattâbî, Ebû Süleyman, Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-sünen şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thr. Abdüsselâm Abdüşşâfî, I-IV, Beyrut, 1991, III, 160-161.

[97] Bkz. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*, I-XVIII, Beyrut, 1972, X, 27, 30.

karşı çıkarak, tilâveten mensûh olan bir şeyin delil olamayacağını, çünkü nesihten sonra Kur'ân olmaktan çıktığını, onun ne sünnet, ne icmâ ne de kıyas olduğunu söylediklerini belirtir. Bunu izah sadedinde, nesihten sonra hükmün bâkî olduğu sübut bulursa, bu başka bir delille sabit olur, mensûh olan ile değil demiştir.[98] Mübârekpûrî (1353/1914) ile Azîmâbâdî (1329/1911) de, Nevevî'nin kanaatini aktarmışlar, Azîmâbâdî buna ilâve olarak, usulcülerden gelen sahih görüşe göre "*o, Kur'ân ayeti olarak okunmaktaydı*" rivayetiyle ihticâc olunmaz, çünkü Kur'ân ancak mütevâtir haberle sabit olur demiştir.[99]

Hadis şarihlerine göz attığımızda, özellikle Şâfiî olan şarihlerin rivayeti, tilâvet neshi çerçevesinde değerlendirip mezhep görüşlerine paralel değerlendirmeler yaptıklarını görmekteyiz. Onlar, meseleyi bir fıkhî delil olarak ele almışlar, bunun tilâveti mensûh hükmü bâkî bir ayet olduğunu savunmuşlardır. Diğer şarihler ise, özellikle haber-i vâhid olan bu rivayet ile bir şeyin Kur'ân'dan olduğunun sabit olmayacağını, hatta onun sabit bir sünnet bile olmadığını vurgulamışlardır. Her iki tarafın değerlendirmelerinde, mensubu oldukları mezheplerin etkili olduğu bir gerçektir.

Sened tahlilleri, hadisin sahih tariklerinin olduğunu göstermektedir. Metni ile ilgili şarihlerin ve fakîhlerin tespitlerine bakıldığında, onlardan hiç birinin, bunu Kur'ân'da olan bir ayetin eksikliği olarak değerlendirmedikleri görülmektedir. Bu rivayeti, özellikle fıkhî anlayışlarına delil olarak alan Şâfiî âlimlerin tilâveti mensûh bir ayet olarak kabul ettiklerini görmekteyiz. Ancak cumhur gibi, biz de hükmü devam edecek bir ayetin, tilâvetinin mensûh olmasının kabul edilebilecek bir yönünün olmadığı kanaatindeyiz. Mübîn olduğu kendi nasları ile açıkça vurgulanan bir ilâhî kitapta bulunan, insanlığın uyması gereken vecibeleri beyan eden bir ayetin, hükmü bâkî kalacaksa, lâfzı niçin neshedilsin? Ayrıca hadisin zahir ifadesinde olmadığı halde bazı şarihlerin, durumu izah edebilmek amacıyla, aslında neshedilen bu ayetin, haberdar olmayanlarca okunmaya devam edildiğini, sonra haberdar olunca tilâvetinin terk edildiğini söylemeleri de pek ikna edici değildir. Bazı şarihlerin de dile getirdiği gibi, bu bir ayet olarak değil, ancak sahîh bir haber-i vâhid olarak değerlendirilebilir. Sadece Hz. Âişe'nin rivayet etmesi dikkate alındığında, biz de bunun aslında Nebevî bir beyan olduğu, Hz. Âişe tarafından ayet gibi algılandığı, muhtemelen Kur'ân derlemesi sırasında gündeme gelmesi üzerine sahâbe arasındaki değerlendirmelerden bu gerçeğin açığa çıkması üzerine durumdan tam da emin olamayan Âişe'nin (r.a.) konu üzerinde ısrar etmediği kanaatindeyiz. Yoksa bunun ayet olduğundan emin olsaydı, Hz. Âişe'nin (r.a.) bu

98 Bkz. Süyûtî, Celâlüddîn, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi's-Süyûtî*, I-VIII, Mısır, 1930, VI, 100-101.

99 Bkz., Mübârekpûrî, Muhammed, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, I-X, Kahire, 1963, IV, 308-309; Azîmâbâdî, Muhammed Eşref, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIII, Medine, 1967, VI, 67.

konudaki iddiasını ileri sürdürerek, sonuna kadar mücadele edecek bir karakterde olduğunu düşünüyoruz.

SONUÇ

Beş emme ile evlenme yasağının oluşacağı rivayetinin, isnadı zayıf olan tariklerinin yanında, sağlam ve muttasıl tarikleri de bulunmaktadır. Onların hepsi, sahâbe ve tâbiûn tabakasında ferd-i mutlak olarak rivayet edilmiştir. Rivayet olarak, haber-i vâhiddirler. Kur'ân'dan bir ayetin sübutu ise haber-i vâhidle değil, mütevâtir haberle mümkündür. Müntesiplerinin artması ile âdeta bölgeye damgasını vuran bir dinin heyecanlı ve samimi inananları arasında, kendi hayatlarının tabiî bir uygulaması olan süt emzirme konusu ile ilgili evlenme yasağı getiren bir ayetin yankı uyandırmaması ve (iddia edildiği gibi bir ayet olsaydı), bunu çevrelerine ve sonraki nesillere Kur'ân ayeti olarak nakletmemeleri mümkün değildir. Büyük hassasiyet gösterdikleri Kur'ân, Mushaf halinde derlenirken, görevlendirilen komisyonu uyarmamaları ve böylesine önemli bir ayetin eksikliği söz konusu olsaydı, devletteki yargı mekanizmasını da doğrudan ilgilendirmesi sebebiyle, siyasî-idarî sorumluluk taşıyan halifelere karşı tavır almamaları düşünülemez.

Böyle bir ayetin olduğundan bahseden rivayetlerin kaynağı Hz. Âişe'dir. Onun Hz. Peygamber nezdindeki güçlü konumu, toplumdaki saygınlığı, yanlış olduğunu düşündüğü konularda açıkça tavır alıp mücadele edebilen cesareti herkesin kabul ettiği bir gerçektir. Kendisinin bildiği bir ayet, derlenen Mushaf'a yazılmamış olsaydı, buna karşı tavır alırdı. Kaldı ki, Kur'ân'ı toplattıran birinci halife Ebû Bekr (r.a.), babasıydı. Şüphesiz o, yaşadığı dönemde en çok sözü dinlenen kadınlardan birisiydi. Onun sahâbeye yönelik meşhur birçok eleştirisi arasında, bu ayetin derlenen Mushaf'a yazılmadığını seslendiren bir haber nakledilmemektedir. Kanaatimizce, bu Hz. Âişe'nin Peygamber'den (s) duyup ayet zannederek naklettiği, Kur'ân derlemesi sırasında dile getirdiği ama sahâbe icmaı ile yanlış algıladığına ikna olduğu merfû bir hadis olmalıdır.

Haber-i vâhid olan bu hadis, İslâm hukukçularının çoğunluğu tarafından değil bir ayet olarak, ictihadlarını dayandırdıkları bir hadis olarak bile kabul görmemiş, başka hadisleri ictihadlarına esas almışlardır. Bunu kendi fıkhî görüşlerine delil olarak alan fakihler bile, böyle bir ayetin Kur'ân'da bulunduğunu söylememektedirler. Onu tilâveti mensûh, hükmü bâkî bir ayet çeşidi olarak değerlendirenler olmuştur. Hükmü devam edecek bir ayetin lâfzının mensûh olması, makul ve kabul edilebilir bir anlayış olarak görünmemektedir.

Musanniflerin *beş emme* rivayetini, radâ ve nikâh bölümlerinde tahrîc ettikleri halde, Kur'ân ve kıraat gibi bölümlerde zikretmemiş olmaları, bu rivayeti ayet olarak değerlendirmedikleri şeklinde anlaşılabilir. Ancak bu tür haberlerin ayet olduğu şeklinde ifadeler taşıyan rivayetlerini, Kur'ân ile ilgili ithamlara yol açabileceğini dikkate alıp, metin tenkidi yaparak eserlerinde tahrîc etmemeleri

daha isabetli olur ve bu tür tartışmalara ve eleştirilere yol açmazdı. Makalemizde ele aldığımız rivayetler, mütevâtir olarak aktarılmamış, haber-i vâhid olarak kalmışlardır. Haber-i vâhidlerle Kur'ân ayet ve surelerinin sabit olmayacağında da ittifak edilmiştir.

EVLENMEYİ HARAM KILAN "BEŞ KEZ SÜT EMME"

ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

(Kur'ân'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)

A CRITIQUE OF "FIVE CLEAR SUCKLING" THAT FORBID MARRIAGE
(Is It One Verse From AL-Qur'an Or A Narration From Our Prophet?)
Adil Yavuz

Every Islamic sects and denominations felt compelled to find a verse from the Qur'an to demonstrate its legitimacy. When some groups led by Shiite could not find any verse in the Qur'an to support their doctrine, they claimed that some verses were not included in the current edition of the Qur'an. However, it is claimed that there are some narrations in the Sunni hadith compilations which corroborate the Shiite claim. This article is intended to examine suckling hadiths that are frequently cited in the context of this debate. The first of these hadiths is the following:

Aisha (Allah be pleased with her) reported that "It had been revealed in the Holy Qur'an that ten clear suckling make the marriage unlawful. Then, it was abrogated (and substituted) by five clear suckling and Allah's Apostle (May peace be upon him) died while it was found in the Holy Qur'an and recited by the Muslims. If this verse was in the Qur'an at that time, why it does not exist in the Qur'an today. In this article, this issue is examined.

Keywords: Shiite Sect, Qur'an, Sunnite hadith compilations, five clear suckling, deficiency in the Qur'an.

التقييم على "خمس رضعات معلومات" التي تُحرِّم النكاح

[هل هي آية من القرآن أم رواية عن النبي (ص)]

شعرت كل المذاهب والفرق الإسلامية بأنهم يضطرون إلى بحث آية من القرآن لمشروعيتهم. فبعض المذاهب عند ما لم يجدوا سندا يؤيدهم في القرآن ادعت بأن في القرآن تحريفا. و في مقدمتهم الشيعة. ولكن يقال بأن في مصادر الأحاديث السنية توجد نفس الأحاديث. وها أنا أبحث في مقالي هذه الأحاديث التي وردت في هذا المجال. فالحديث الأول منها، هو ما روته عائشة رضي الله عنها أنها قالت "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات". فتوفي رسول الله (ص) وهو فيما يقرأ من القرآن . إن كانت هذه الآية في القرآن, فلماذا لم أجدها اليوم؟ فهذه المشكلة هي موضوع هذا المقال .

HADİS MESELLERİ
(Mahiyet, Literatür, Örnekler)

Muhittin UYSAL
Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

GİRİŞ

"Hiçbir peygamberi kendi toplumunun dilinden başkasıyla göndermedik ki, onlara apaçık anlatsın" (İbrahim 14/4), *"Onu akıl erdirip anlayasınız diye Arapça olarak indirdik"* (Yûsuf 12/2) gibi âyetler, farklı dil ve kültürel özelliklere sahip toplumlara ilâhî mesajın ulaştırılmasının, ancak kendi dillerini konuşan, içinde yaşadığı toplumun dilini, kültür yapısını bilen, anlayış ve kavrayış derecelerinin farkında olan bir peygamber aracılığı ile mümkün olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın Arapça olarak inmesinin temel sebebi, ilâhî mesajın Arapça konuşan bir topluma gönderilmiş olmasıdır. Tıpkı Yahudilere gönderilen Tevrat'ın dilinin de İbranca olması gibi.

Arap dilinin sahip olduğu kültür, düşünce yapısı, dünyaya bakış ve algılayış biçimi, bu dille ifade edilen bütün metinlere doğal olarak yansımıştır. Bu bakımdan, gerek âyetlerde, gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde ortaya konulmak istenen mesajı doğru anlamak, ancak Arap dilinde bulunan lâfızları, bu lâfızların taşıdığı muhtemel manaları, üslûp türlerini, dilin tarih süreci içindeki geçirdiği evreleri de dikkate alarak bilinmesiyle mümkün olabilecektir.

Kur'ân'ın Arap diliyle inmesi, onun ilk açıklayıcısı olan Hz. Peygamber'in ilâhî mesajı Arapça olarak topluma iletmiş olması gerçeği, bizi doğal olarak bir başka gerçeğe götürmektedir. O da, Kur'ân ve hadisleri doğru anlayıp kavrama işinin, ilk dönem Arap kültürü, düşüncesi ve dilinden bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğidir. Hiç şüphe yoktur ki, gerek Kur'ân, gerek Hz. Peygamber mesajlarını, Arap dili, kültürü ve düşüncesinin o gün yürürlükte olan formlarını kullanarak iletmişlerdir. Bu husus, kutsal metinlerde bir anlatım biçimi olarak kullanılan söz yapılarının, deyimlerin, mecâzî anlatım ve tasvirlerin, metnin anlaşılmasında birinci derecede önemli olduğunu göstermektedir.

Her dilde ve kültürde mevcut olan meselin, Kur'ân'dan önceki semâvî kitaplarda da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Hz. Lokman'ın hikmetli sözlerinin, bilinen en eski mesellerden olduğu söylenebilir.[1] Tevrat'ta "Süleyman'ın Meselleri"

[1] Bedrettin Çetiner, "Mesel", *DİA*, XXIX, 299.

bölümünün az sayılamayacak bir yer işgal etmesi,[2] ayrıca İncil'de mesel üslûbunun ağır basması ve Hz. İsa'nın mesel vererek konuştuğu göz önüne alınırsa, semâvî dinlerin hemen hemen tamamının dilinin, yoğun bir "sembol ve mesel dili" olduğunu kolayca kabul ederiz.

Örnekler vererek, benzetmelerden yararlanarak anlatma üslûbu, tarih boyu bütün milletlerde görüldüğü gibi, İslâm'ın ilk muhatabı olan Araplar tarafından da kullanılmıştır. Hatta Ahmed Emîn'in (1373/1954) kanaatine göre, mesel kullanımı Arapların kültür ve mizacına uygun düşen bir anlatım üslûbu olduğu için, bu alanda başarılı olup birçok eser bırakmışlardır. Çünkü mesel, geniş bir hayal ve derin bir araştırma yerine, daha çok hayata dair yerel tecrübeler gerektiren bir üslûptur.[3] Bize göre Emîn'in bu tespiti, bizdeki atasözü karşılığı olan "veciz mesel" için geçerlidir. Bir başka çeşidi olan "mufassal/kıyâsî meseller"de, hayal, ufuk ve terkip gücü gereklidir. Kur'ân ve Hadis meselleri söz konusu olunca, özellikle bu ikinci tür meseller akla gelir.

Belâğatın zirvesi kabul edilen Kur'ân'da temsîlî anlatım üslûbu daha ilk asırlardan itibaren bazı ilim adamlarının dikkatini çekmiş ve *Emsâlü'l-Kur'ân* adlı eserler kaleme alma yoluna gitmişlerdir. Elbette "*Beni Rabbim eğitti ve eğitimimi güzel yaptı*"[4] diyen bir peygamberin, Kur'ân'daki bu anlatım üslûbundan etkilenmemesi düşünülemezdi. Gerçek şu ki, Hz. Peygamber birçok hadislerinde bu anlatım tarzını kullanmış, tıpkı Kur'ân mesellerinde olduğu gibi, hadislerde geçen meselleri toplama yoluna giden bilginler tarafından *Emsâlü'l-Hadîs* literatürü oluşturulmuştur.

Bütün bu ilmî çabalar, gerek Kur'ân, gerek Hadis mesellerinin, Allah ve Resûlü tarafından bir anlatım üslûbu olarak, mesajı etkili ve dikkat çekici bir tarzda iletmenin aracı olarak ortaya konulmuş olmasıyla doğrudan ilgilidir.

[2] *Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997, s. 620-650.

[3] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 10. bsk. Dâru'l-kitâb el-Arabî, Beyrut, 1969, s. 64.

[4] Hz. Peygamber bu sözü Hz. Ebû Bekir kendilerine "*Ey Allah'ın Rasûlü! Araplar arasında dolaştım, onlardan fasih olanları dinledim, sizden daha fasihini duymadım, sizi kim eğitti?*" diye sorması üzerine ifade etmişlerdir. Bilgi için bkz. M. Sâdık er-Râfi'î, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, 8. bsk. s. 333. Hadis için bkz. İbnü's-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mensûr, *Edebü'l-imlâ ve'l-istimlâ*, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, ty. s. 1. Hadisin sıhhatiyle ilgili olarak Ebu'l-Fadl Muhammed b. Nâsır es-Selâmî (550/1155) ve Süyûtî 911/1505) ve "sahîh" olduğunu söylerken; İbnü'l-Cevzî (597/1201) onu vâhiyât arasında zikrederek zayıf saymış; İbn Asâkir (571/1113) "senedinde zayıf râvî bulunmaktadır"; Zerkeşî (794/1392) "mânâsı sahîh, fakat sahîh bir tarîkten gelmemiştir"; İbn Teymiyye (728/1328)) "sâbit bir senedi bilinmiyor" demiş, Sehâvî (902/1496) ona katılmış; İbn Hacer (852/1448) "garîb" demişlerdir. Bilgi için bkz. Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn b. Abdirrahman, *el-Mekâsıdü'l-hasene*, thk. Abdülhay Muhammed es-Sıddîk-Abdülvehhâb Abdüllatîf, Mısır, 1956; s. 30; Münâvî, Abdürraûf, *Feydu'l-kadîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut, ty. I, 224. Elbânî (1996) de rivayetin "zayıf" olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 127 (1262); a. mlf, *Silsiletü'l-ehâdîs ed-da'îfe*, I, 173 (72).

Bu gibi mülâhazalarla, bu makalemizde, hadislerde mesel konusunu, örnek metinler ışığında bir nebze aydınlatmaya ve "mesel üslûbu"nun dil, kültür, düşünce ve eğitim hayatımıza yansımalarını tespit etmeye çalışacağız.

I. MESEL

Konuya girmeden çalışmamızı ilgilendiren önemli kaynaklarından bazılarına, kronolojik olarak işaret etmek faydalı olacaktır.

1. Hadis Meselleri Literatürü

Tespitlerimize göre, doğrudan olmasa da, konuyla ilgili ilk eser, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (224/838) *Kitâbü'l-emsâl*'i olmuştur. Konularına göre tasnif edilen eser, meselleri bütün yönleriyle ele almakta ve konusunda ilk sayılmaktadır. Ebû Ubeyd söz konusu eserinde, baş tarafta on yedi, başka yerlerine dağılmış olarak kırka yakın hadisi kullanmıştır. Eseri, Ebû Ubeyd el-Bekrî (?) *Faslü'l-mekâl fî şerhi kitâbi'l-emsâl* adıyla şerh etmiştir.

Hadis mesellerinin Kütüb-i sitte adı verilen altı hadis mecmuasının çeşitli bölümlerine dağılmış olarak nakledildiği kesindir. Ancak bunlar arasında Tirmizî (279/892), *Kitâbü'l-edeb'*inde *"Ebvâbü'l-emsâl an rasûlillâh*" adıyla özel bir bâb açmış ve burada 14 rivayet nakletmiştir.

Konuyla ilgisi olan bir diğer eser, hem sûfî hem muhaddis kişiliğiyle tanınan Hakîm et-Tirmizî (295/908)'ye ait *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne* adlı eserdir. Eserde, daha ziyade ahlâk konuları üzerine yirmi dört âyet meseli, yirmi dokuz hadis meseli ve yüz seksen beş adet de hukemâ tarafından söylenmiş mesel bulunmaktadır. Eserde geçen mesellerin neredeyse tamamı "kıyâsî mesel" örneğidir.[5]

Emsâlü'l-hadîs kaynakları içinde sadece hadis mesellere tahsis edilmiş, hacimli ve derli toplu eser Râmhürmüzî'nin (360/971) *Kitâbü emsâli'l-hadîs el-merviyye ani'n-nebî* adlı kitabıdır.[6] Râmhürmüzî, bu eserde sadece tespit ettiği hadis mesellerini sıralamakla yetinmemiş, 137 adet meseli yedi cüz halinde, âyetler, şâhit rivâyetler ve şiirlerle destekleyerek şerh etmiştir. İnceleme imkânı bulduğumuz Ahmed Abdülfettâh Temmâm neşrinde, eserde geçen, âyet numaraları, hadislerin geçtiği hadis ve dil kaynakları gösterilmiş, senetlerde geçen bazı râvîler ve gerek duyulan yerlerde bazı isimler kısaca tanıtılmıştır.

[5] Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-sünne*, thk. es-Seyyid el-Cemîlî, Dâru İbn Zeydûn-Dâru Üsâme, Beyrut-Dimeşk, ty.

[6] Râmhürmüzî, Ebu'l-Hasen b. Abdirrahman b. Hallâd, *Kitâbü emsâli'l-Kur'ân el-merviyye ani'n-nebî*, 1. bsk. thk. Ahmed Abdülfettâh Temmâm, Müessesetü'l-kütüb es-sekâfiyye, Beyrut, 1988.

Yalnız hadis mesellerine hasredilen, bir başka kaynak, Ebu'ş-Şeyh el-Isbahânî (369/979)'nin *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîs en-nebevî* adlı eseridir.[7] Abdülalî Abdülhamîd tarafından neşri yapılan kitapta 373 hadis meseli sıralanmış, ayrıca rivayetlerin kaynak değeri ve sıhhatlerine ilişkin bilgilere dipnotlarda yer verilmiştir. Eserde Türk atasözlerini andıran ve "veciz mesel" adı verilen mesel türü kısa hadisler ile "kıyâsî mesel" tanımına uygun düşen örnekler yarı yarıya diyebileceğimiz oranda sıralanmıştır.

Öte yandan Ebu'l-Hasen Ali el-Mâverdî (450/1058)'nin *el-Emsâl ve'l-hıkem* adlı eserinde de çok sayıda hikmetli söz ve şiir yanında, 300 hadis meseli bulunmaktadır.

Ayrıca doktora çalışması olarak hazırlanan ve bilâhare kitap olarak basılan Muhammed Câbir Feyyâz el-Alvânî'ye ait *el-Emsâl fi'l-hadîs en-nebevî* adlı çalışma; Muhammed el-Ğaravî'nin *el-Emsâlü'n-nebeviyye*'si; Ukkâşe Abdülmennân et-Tıybî'nin *es-Sahîhu'l-Müsned fi'l-emsâl ve'l-hıkem*'i; yine yüksek lisans tezi olarak hazırlanan Fevzî Abdülazîm Raslân'a ait *el-Emsâl fi's-sünneti'n-nebeviyye ve eseruhâ fi'd-da've ilâllah*; Yahyâ b. Abdullah el-Muallimî'nin *el-Emsâl ve'ş-şevâhid fi'l-hadîsi'ş-şerîf adlı* eserleri, Yaşar Kandemir'in atıf yaptığı yeni çalışmalardan bazılarıdır.[8]

Bu küçük tespitlerden sonra kelimenin sözlük ve terim anlamı üzerinde durabiliriz.

2. Mesel Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamları

Kelimenin sözlükte bizim çalışmamıza en çok ışık tutan anlamı, "bir şeyin benzeri" anlamıdır.[9] "*Mesel, misl, mesîl*" (مَثَل، مثل، مَثِيل) kelimeleri ile "*şebeh, şibh, şebîh*" (شَبَه، شبْه، شَبِيه) kelimeleri arasında, tam bir paralellik (korelasyon) söz konusudur ve hepsi de "bir şeyin benzeri" anlamına gelmektedir. "*Mesîl*" (مَثِيل) kelimesi, bu anlamı dışında ayrıca "*nazîr*", "erdemli kişi" anlamına da gelmektedir.[10]

Çoğulu "*emsâl*" (أمْثال) gelen "*mesel*" (مَثَل), "benzer" anlamı dışında, "delil, hüccet, bir şeyin vasıf ve özelliği, ölçü, ibret, hâl, sîret, durum, kısas, ibret almayı

[7] Ebu'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-Isbahânî, *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîs en-nebevî*, 1. bsk. thk. Abdülalî Abdülhamîd, ed-Dâru's-selefiyye, Bombay, 1982.

[8] Emsâlü'l-hadîs kaynakları hakkında daha fazla bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "Mesel-Hadîs kısmı", *DİA*, XXIX, 297-299.

[9] İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemü'l-mekâyîs fi'l-luğa*, 1. bsk. thk. Şihâbüddîn Ebû Amr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1994, s. 974; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty. XI, 610.

[10] Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 2. bsk. Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987, s. 951; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-'arûs fî şerhi cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1306, XV, 680, 681.

sağlayan bir ceza vermek" anlamlarında da kullanılmaktadır.[11] Çoğulu "*emsâl*" (أمثال) şeklinde gelen "*misl*" (مِثل) kelimesi "benzer, denk, küfüv, eş" gibi anlamlara gelirken; çoğulu (أمثلة) şeklinde gelen (مثال) kelimesi ise "mesel, denk, benzer, örnek, numune" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

Doğrusu çoğulu "*müsûl*" (مثول) şeklinde gelen "*mesel*" (مثل) kelimesi de konumuzla çok yakından ilgili görünmektedir. Nitekim bu kökten türeyen (تمثال), "biçim verilerek ayağa dikilen şey, heykel" anlamına gelmektedir. Sözlükte "dikilmek, ayakta durmak, biçimlenmek" anlamlarına gelen bu kelime ile, mecazî olarak, "hayalî veya soyut şeylerin göz önünde canlandırılıp dikilmesi" anlamı da kastedilmektedir. Kur'ân'da geçen (فأرسلنا إليها فتمثل لها بشرا سويا) = *"Ona Cebrâil'i göndermiştik de, o da onun için (Meryem) eksiksiz bir insan biçiminde görünmüştü"* âyeti[12] bu hususa ışık tutacak keyfiyettedir.

Râğıb el-Isfahânî (502/1108), bu kökten kelimelerin birçoğunun anlamına işaret ettiği eserinde, ağırlık verdiği anlam, "iki şey arasında herhangi bir yönden bulunan benzerlik" anlamı olmuştur. Onun görüşüne göre, mesel kelimesindeki "benzerlik" anlamı, Arap dilinde aynı anlama gelen diğer kelimelerden daha kapsamlıdır. Örnek olarak "*nidd*" (ند), sadece "özde benzerliği", "*şibh*" (شبه) sadece "nitelikte benzerliği", "*müsâvî*" (مساوي) sadece "nicelikte benzerliği", "*şekl*" (شكل) yalnız "miktar ve boyutta benzerliği" ifade ederken; "*mis*l" (مِثل) bu sayılanların tamamında benzerliği ifade etmektedir. Nitekim Allah, kendine hiçbir şeyin benzemediğini ifade buyurduğu âyette[13] bu kelimeyi kullanmıştır.[14] Âsım Efendi (1235/1820)'nin verdiği bilgiye göre mesel 'bir şey diğer bir şeyin benzeri olmak veya bir şeyi bir diğer şeye benzetmek'[15] anlamına gelmektedir.

Ahmed Emîn (1373/1954) de, bazı ilim adamlarının, mesel kelimesinin İbranca'daki "yaygın hikmet, anlamlı kısa hikâye ve masal" gibi anlamlara gelen "meşel" (مشل) kelimesinden alındığına dair bir görüşe sahip oldukları bilgisine dikkat çekmiştir.[16]

Buraya kadar verilen bilgilerden şöyle bir sonuç çıkarmamız mümkündür:

[11] Cevherî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Hammâd el-Fârâbî, *es-Sıhâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr, Attâr, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Mısır, ty. V, 1816; Râğıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Mısır, 1970, s. 700- 702; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 610; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 951; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XV, 680, 681; Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûs el-muhît (Kâmûs Tercemesi)*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1305, IV, 83.

[12] Meryem 19/17.

[13] Şûrâ 42/11.

[14] Râğıb el-Isfahânî, el-Huseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, Mısır, ty. s. 701.

[15] Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît (Kâmûs Tercemesi)*, IV, 84.

[16] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 60.

"Örnek, misal, benzer" anlamları, mesel kelimesinin en yaygın anlamıdır. Çünkü her meselde gizli-açık bir benzetme söz konusudur. Özellikle âyet ve hadis mesellerde "hâl, durum ve sîret" anlamına uygun olarak, geçmiş kavimlerin halleri, inkârcı tutum ve davranışları, bu yüzden başlarına gelen belâ ve musibetler, genellikle mesel-kıssa formu içinde anlatılmıştır. Tarihte yaşamış bazı kavimlerin hayat hikâyelerinin ve akıbetlerinin anlatıldığı âyet ve hadislerde mesel "ibret" anlamında kullanılmıştır. Yine âyet ve hadislerde geçen bazı meseller ise, bir şeyin sıfat ve özelliklerini ortaya koymaktadır.

Öte yandan, aynı kökten tef'îl babında kullanılan "*temsîl*" (تمثيل) ise, sözlükte 'örneklendirme, örnek verme' anlamlarıyla karşılanmaktadır. Bu kelime (ب) harf-i cerriyle birlikte kullanıldığında "atasözü ve hikâye ile örneklendirme veya bir şeyi diğerine benzetme" anlamında kullanılmaktadır. Yine aynı asıldan "*imtisâl*" (الإمتثال) ve *"temâsül"* (التماثل) kelimelerinin de "bir meseleyi örnek vererek veya kıssa yoluyla anlatma"[17] mânâsına geldikleri kaydedilmiştir.

Bu bilgilerden anlaşıldığına göre, gerek *mesel*, gerek *temsîl* kelimesiyle, Türkçe'de kullanılan "darb-ı mesel" ifadesiyle anlatılmak istenen anlamlar kastedilmektedir. Bu anlamıyla mesel konunun, duruma uygun düşen teşbih ve temsiller yardımıyla anlatılması demektir. Nitekim Osmanlılar döneminde, özellikle Dîvân Edebiyatı'nda *mesel,* ya da *darb-ı mesel,* 'duruma uygun misal getirmek ve misalin vurgulaması' anlamında kullanılmıştır.[18]

Bir konuyu mesel/temsil/darb-ı mesel yoluyla anlatma, hangi çeşidiyle olursa olsun, hiç şüphesiz etkili bir anlatım biçimidir. Edebî temsil, bilinen beyan türlerinin en etkilisi kabul edilmektedir. Nitekim İbn Abdirabbih (328/940), "mesellerin sözün nakşı, lâfzın özü ve manaların süsü" olduğunu söylemiş; onların "şiirden daha kalıcı ve hitabelerden daha üstün" olduğunu bu yüzden de "hiçbir şeyin onlar kadar yaygın hale gelmediğini" kaydetmiştir.[19] Yine belâğat alanındaki çalışmalarıyla ünlü Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1079), temsil tarzında anlatılan manaların, önem kazandığı, tesir gücünün arttığı, kalplerin derinliklerine nüfuz ederek, insanları sevmeye zorladığı konusunda ilim adamlarının görüş birliği içinde olduklarına temas etmiş;[20] temsilin her tür anlatım biçimi için en önemli tercih olduğuna dikkat çekerek, onun övgüde, yergide, iknada, övünmede, özür dile-

[17] Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, XV, 682; Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-basît (Kâmûs Tercemesi)*, VI, 83.

[18] Numan Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s. 25.

[19] İbn Abdirabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdü'l-ferîd*, hz. Ahmed Emîn-İbrahim İbyârî-Abdüsselâm Hârûn, Kahire, 1968, III, 63; Sözün orijinali için bkz. Numan Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, s. 24.

[20] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa fî ilmi'l-beyân*, 1. bsk. thk. Muhammed Reşîd Rızâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2002, s. 92, 93.

mede ve vaazda en etkili yöntem olduğunu güçlü ve vurgulu cümlelerde dile getirmiştir.[21]

Meseller, hikmetli, veciz ve kalıp haline gelmiş sözler olup bir vakıa veya olayın benzeri olan halk düşüncesini veya felsefesini dile getirir ve mutlaka bir hüküm içerirler. Onlarla bir hâdisenin mahiyeti tarif edilir veya benzeri tasvir edilir. Geçmişte meydana gelmiş benzer bir olayla hâlihazırdaki olayın sonucunun nereye varacağı insanların gözleri önüne serilir. Böylece insanlara nasihatte ve tavsiyede bulunulur. Bazen da insanlar bu misallerle teselli edilir.[22]

Meselde asıl olan teşbih ve temsildir. Lâfızlarının az ve öz olması şarttır. Söz veya konuşmayı delillendirme amacı taşır. Ayrıca 'hikmet' bir hakîm, filozof veya benzeri kişiler tarafından söylenirken; mesel, toplumu oluşturan herhangi bir kişi tarafından söylenmiş olabilir.[23] Bu bakımdan 'hikmet' adı verilen kibâr-ı kelâmla 'mesel'i karıştırmamak gerekir. Her hikmetli söz mesel olmayabilir. Nitekim Ebû Hilâl el-Askerî (395/1005)'ye göre, hikmetli bir sözün mesel sayılabilmesi için, insanlar arasında yaygınlaşması ve meşhur hale gelmiş olması gerekir.[24] Abdülmecîd Katâmış'a göre ise mesel, 'din ve dünya işleriyle ilgili olarak kısa cümlelerle ifade edilmiş ve zamanla insanlar arasında meşhur olmuş veciz sözlerdir.[25] Katâmış bu tanıma uygun olarak, (السر أمانة) = "Sır emanettir"; (العدة عطية) = "Söz yerine getirilmelidir"; (رب قول أشد من صول)= "Nice söz vardır ki, hücumdan daha etkilidir"; (معاداة العاقل خير من مصادقة الأحمق) = "Akıllı kişinin düşmanlığı, ahmak kimsenin dostluğundan daha iyidir" ve benzeri bir kısmı Türkçe'de de kullanılan bazı örnekler ortaya koymuştur.[26]

Mesel hakkında Zemahşerî (538/1144) de düşüncesini şu cümlelerle dile getirmiştir: "Mesel, özel bir olay karşısında söylenen veya bilâhare benzer durumları örneklendirme amacıyla kullanılmasıyla insanlar arasında meşhur olan ve birçok hikmetleri ihtiva eden sözlere denir. Bu sözler ilk söylendiklerinde bir parça garabet taşısalar ve bir bilmece özelliği ihtiva etseler de, o şekliyle ezberlenerek lâfzı değişmeden daha sonraki zamanlara intikal etmesi gerekir".[27]

Taşköprülüzâde (968/1561)'nin tanımı daha da açıktır: "Mesel, heyet-sebep-zaman ve mekân itibariyle özel bir topluluk içinde meşhur ve beliğ bir

[21] Cürcânî, a. g. e. s. 97, 98. Aynı bilgi için bkz. Muhammed Receb el-Beyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, 1. bsk. Dâru'l-vefâ li'-tıbâ'a, Dwfaun, 1987, s. 234.

[22] Taceddin Uzun, *Arap Dilinde Meseller*, Konya, 1996, s. 12, 13.

[23] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 1. bsk. Dâru'l-fikr, Dimeşk, 1988, s. 18.

[24] Ebu'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer, *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîs en-nebevî*, 1. bsk. Dâru's-selefiyye, Bombay, 1982. I, 11; Aynı bilgi için ayrıca bkz. Abdülmecîd Katâmış, a.g.e. s. 19.

[25] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 159.

[26] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 18, 19.

[27] Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl fi'l-hadîs en-nebevî*, I, 10.

kimseden duyulup, daha sonraki zamanlara tevatür yoluyla nakledilen sözlerdir. Bunların lâfızları fasih ve beliğ olması sebebiyle manalarının da zor anlaşılır olması gerekir".[28]

Mesel kelimesinin anlamları ve kısaca ortaya çıkışı hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra, konunun Hz. Peygamber'i ilgilendiren yönüne ve hadislerde mesel konusuna geçebiliriz.

3. Mesel Çeşitleri

Arap edebiyatında meseller yapılarına göre "veciz, kıyâsî ve hurâfî" olmak üzere üç kısma ayrılarak incelenmiştir.[29] "*Veciz meseller*", halk arasında genellikle kısa vecizeler şeklinde yaygın olarak kullanılan, Türkçe'de "atasözü" adı verdiğimiz tümcelerdir. Mutlak anlamda mesel denilince ilk akla gelen mesel türü budur.

İki örnekle bu tür meselin anlamı, doğuşu, gelişmesi ve insanlığın kültür hayatına girişi hakkında bir parça daha açılım vermemiz faydalı olacaktır:

(الصيف ضيعت اللبن) = "Sen sütü yaz mevsiminde kaybettin" sözü ve söyleniş sebebi, mesel kültürü ve ortaya çıkışı hakkında yeterli ipucu verecek niteliktedir. Mesel kaynaklarının bildirdiğine göre, Dahtenûs bt. Lakît b. Zürâre isimli bir hanım, yaşlı kocası Amr b. Udâs'dan hoşlanmamış, bunun üzerine o da kendisini boşamıştı. Hanım sonra genç ve yakışıklı bir koca ile evlenmiş, ancak vuku bulan bir kıtlık sebebiyle yeni kocasıyla da sıkıntılı günler başlamıştı. Bunun üzerine hanım eski kocasına adam gönderip süt isteyince, eski koca "*Sen sütü yazın kaybettin*" cevabını vermiş.[30] Bu söz artık o günden itibaren, elde etme imkânını daha önce kaybettiği bir şeyi isteyenler için mesel haline gelmiş ve zamanla bu söz mesel olarak, insanlığın kültür ve düşünce hayatına mal olmuştur.

Yine (قطعت جهيزة قول كلّ خطيب) = "Cehîze bütün hatiplerin sözünü kesip attı" şeklindeki söz, eşraftan sözüne itibar edilen hatip kişiler, aralarında kan davası bulunan iki kabileden yakınları öldürülen kişi yerine karşı taraftan da bir başkası

[28] Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve mısbâhu's-siyâde fî mevdû'âti'l-ulûm*, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1985, I, 247.

[29] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 135.

[30] İbnü's-Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, *Islâhu'l-Mantık*, 4. bsk. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselâm Hârûn, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, 1949, s. 288; Ebu'l-Ferec el-Isfahânî, *el-Eğânî*, 2. bsk. thk. Semîr Câbir, Dâru'l-fikr, Beyrut, ty. VI, 228; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitabü cemherati'l-emsâl*, 2. bsk. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-Abdülmecîd Katâmış, Beyrut, 1982, I, 324, 567; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty. II, 68; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Müsteskâ fî emsâli'l-Arab*, 2. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1987, I, 329; Ebû Abdirrahman Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ilmi'l-lüğa ve envâ'ıhâ*, 1. bsk. thk. Fuâd Ali Mansûr, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1998, I, 376. Gönderilen kişi Amr'ın cevabını bildirince, hanım yeni kocasının omzuna vurarak (هذا ومذقه خير) = "*Şu ve su katılmış sütü daha iyidir*" demiş zamanla bu söz de mesel haline gelmiştir. Bilgi için bkz. Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, II, 68.

öldürülmesin diye, öldürülenin kabilesini diyete razı etmek için uğraşırken, bu kabileden Cehîze isimli bir cariyenin fırlayıp katili öldürmesi üzerine, orada bulunan biri tarafından söylenivermiş bir sözdür.[31] Artık bu söz, o tarihten itibaren, sözün fayda vermediği, bir anlamda sözün bittiği, işi kestirip atan durumlar için mesel olmuştur.

Bu şekilde belli söz kalıplarıyla kuşaktan kuşağa nakledilen bu sözlerin filolojik ve edebî özelliklerinin başında, değişmez kalıp ve klişeleşmiş ifade olmaları gelir. Meselin aslî formu ne ise, her yerde ve herkes tarafından bu form korunarak tekrar edilir. Bu form cinsiyete ve sayıya göre, ikile ve çoğula göre değiştirilemez. Hatta mesel, lügat, sarf ve nahiv kurallarına aykırı da olsa aynen korunur. Aslî formun korunma zarureti sebebiyle mesellerde lügat ve gramer kurallarına aykırılığa ve kıyas dışı hususlara sıkça rastlanır.[32]

Sonuçta bu çeşit meselde, ortaya konan lâfza takılıp kalmak, kişiyi yanlış anlamlara götürebilir. Asıl anlam söz kalıbının altında, deyim yerindeyse arka plânındadır. Çoğu zaman da anlatılmak istenen şeyin, sözün lâfzının işaret ettiği olaya benzerliğindedir.

İkinci mesel türü "*kıyâsî meseller*"dir. Âyet ve hadislerde daha yaygın olarak örnekleri görülen mesel çeşitleridir. Bazı soyut kavramları ve fikrî ağırlığı bulunan konuları tasvir, temsil ve teşbih yoluyla açıklamaya çalışan ve genellikle tablonun tabloya, bazen de iç içe tabloların tablolara benzetildiği mesellerdir. Bunlar âyet ve hadislerde genellikle (مثل.....كمثل) kalıbıyla nakledilmektedir.[33]

"*Hurâfî meseller*" ise, çoğunlukla hayvanlar olmak üzere, insanlar dışındaki diğer varlıklar konuşturularak kurgulanmış eğlendirici kısa hikâyelerdir. Bunlarda amaç, daha ziyade çocukların ahlâk ve davranış eğitimlerine katkı sağlamadır. Bu tür mesellerde olayın akla uygunluğu ve gerçekliği söz konusu değildir. Bu sebeple Araplar, bu çeşit mesellere "*ekâzîbü'l-Arab*" (أكاذيب العرب) = "Arapların yalanları" ve benzeri isimler vermişlerdir.[34] Mesellerin bu türü, çalışmamızın kapsamı dışındadır.

4. HADİS MESELLERİ

Elbette "*Muallim olarak gönderildim*"[35] buyuran bir Peygamber'in böyle bir üslûba uzak kalması düşünülemezdi. Hz. Peygamber'in, ifade etmek istediği bazı konuları temsil yoluyla anlattığını ortaya koyan çok sayıda hadisleri bulunmaktadır.

[31] Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, II, 91; Zemahşerî, *el-Müsteskâ fî emsâli'l-Arab*, II, 197.

[32] İsmail Durmuş, "Mesel", *DİA*, XXIX, 296.

[33] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, s. 135; M. Yaşar Kandemir, "Mesel", *DİA*, XXIX, 293.

[34] Bilgi için bkz. Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 31-35; Taceddin Uzun, *Arap Dilinde Meseller*, s. 30; M. Yaşar Kandemir, *a. g. m. DİA*, XXIX, 294.

[35] İbn Mâce, Mukaddime, 17.

Abdullah b. Amr b. 'Âs (65/684)'ın, "*Hz. Peygamberden bin mesel öğrenip ezberledim*" sözü[36] Hz. Peygamber'in bu forma uyan sözlerinin çokluğunu göstermektedir. Elbette, temsil yoluyla anlatım, her düzeyden insan için daha rahat anlama imkânı sunar. Mahiyeti itibarıyla mücerret diye nitelendirilecek konular, temsil yoluyla somut ve daha anlaşılır bir hale getirilmiş olur.

a. Hadislerde Veciz Mesel Örnekleri

Kendi dilimizde 'atasözü' adı verdiğimiz bu deyişlerin Hz. Peygamber'in (s.a.) hadisleriyle ilişkilendirilmesi mümkün müdür? Efendimiz'in (s.a.) hadislerinde bu tür söz örnekleri bulabilir miyiz? Hadislerin mesel edebiyatına bir katkısı olmuş mudur? Daha farklı bir ifadeyle, bugün başta Arapça ve Türkçe olmak üzere İslâm toplumlarında konuşulan dillerde, hadislerde söz kalıbı olarak geçen ifadelerden mesel veya atasözü haline dönüşmüş olanlar tespit edilebilir mi?

Bizim araştırmalarımıza göre bu soruların hepsine verilecek cevap "evet"tir. Çünkü Hz. Peygamber'e ait bu formata uygun çok sayıda hadisi birçok fürû-i hadis kitabında bulmak mümkündür. Burada bunlardan tespit edebildiklerimizin bir dökümünü yapmamız, konumuzun aydınlatılması açısından yararlı olacaktır. Bu üslûp ve ölçüye uygun rivayetleri, hadis mecmualarında ve mesel literatüründe geçtikleri yerlere işaret ederek sunmak istiyoruz:

الناس معادن = *"İnsanlar madenler (gibi)dir"*;[37] المرء مع من أحب = *"Kişi sevdiği ile beraberdir"*;[38] أسلم تسلم = *"Müslüman ol ki, selâmet bulasın"*;[39] الناس سواء كأسنان المشط = *"İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir"*;[40] اتق الله حيث كنت = *"Nerede olursan ol, Allah'tan kork!"*;[41] المستشار مؤتمن = *"Müsteşâr, kendisine itimat edilen kişidir"*;[42] الحياء لا يأتي إلا بخير = *"Hayâ, ancak iyilik getirir"*;[43] الكلمة الطيبة صدقة = *"Tatlı ve hoş söz, sadakadır"*;[44] إذا لم تستح فاصنع ماشئت = *"Utanmazsan dilediğini yap!"*;[45] كل معروف صدقة = *"Her iyilik sadakadır"*;[46] اليد العليا خير من اليد السفلى = *"Veren el, alan elden*

[36] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 203; Râmhürmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 9; Heysemî, Nûreddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Beyrut, 1982, VIII, 264; Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, s. 159.

[37] Buhârî, Menâkıb, 25; Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 199; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1. bsk. Beyrut, 1929, II, 257.

[38] Buhârî, Edeb, 96; Müslim, Birr, 165; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III,104, IV, 107.

[39] Buhârî, Bed'ü'l-halk, 6; Müslim, Cihâd, 74; İbn Mâce, Mukaddime, 10; Ahmed, *Müsned*, I, 263, IV, 257.

[40] Rivayeti İbn Lâl (398/1008), *Mekârimü'l-ahlâk* adlı eserinde kaydetmiştir. Bilgi için bkz. Süyûtî, *Menâhilü's-safâ*, 49: Mesel için bkz. Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 161.

[41] Dârimî, Rikâk, 74; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 54.

[42] Ebû Dâvûd, Edeb, 114; Tirmizî, Zühd, 39, 63; İbn Mâce, Edeb, 37; Dârimî, Siyer,13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 274; Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 161.

[43] Buhârî, Edeb, 77; Müslim, Îmân, 60; Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 161.

[44] Buhârî, Edeb, 34, Zekât, 9, Menâkıb, 25 Rikâk, 49, 51; Müslim, Zekât, 67, 68; Nesâî, Zekât, 63; Dârimî, Zekât, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 256, 258.

"Her iyilik sadakadır";[46] اليد العليا خير من اليد السفلى = *"Veren el, alan elden daha hayırlıdır"*;[47] من لم يشكر الناس لم بشكر الله = *"İnsanlara teşekkür etmeyen, Allah'a şükretmez"*;[48] من لم يرحم لا يرحم = *"Merhamet etmeyene merhamet edilmez"*[49]; لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان = *"Hakem öfkeli iken iki kişi arasında kesinlikle hüküm vermesin"*[50]; التائب من الذنب كمن لا ذنب له = *"Günahtan tevbe eden kişi günahı olmayan kişi gibidir"*[51]; الدال على الخير كفاعله = *"İyilik yapılmasına önayak olan kişi, bizzat onu yapan gibidir."*[52]

Konuyla ilgili yapılan araştırmalar, âyet ve hadislere dayanan pek çok mesel olduğu gibi, başta Hz. Ali olmak üzere, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Muâviye, Amr b. 'Âs, Ebu'd-Derdâ, Mus'ab b. Zübeyr, Ahnef b. Kays, İbrahim en-Nehaî, Hâlid b. Safvân ve Hasen el-Basrî gibi sahâbe ve tabiînin mesel halini almış sözleri bulunmaktadır. Nitekim (إذا جاء القدر عشى البصر) = "*Kader gerçekleşince göz görmez hale gelir*" meseli Abdullah b. Abbâs'a, (النساء حبائل الشيطان) = "*Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır*" meseli İbn Mes'ûd'a nisbet edilmiştir.[53]

Öyle anlaşılıyor ki, gerek âyet ve hadislerde geçen mesel örnekleri, gerek bu kabil İslâm büyükleri tarafından dile getirilen meseller, dilden dile hatta toplumdan topluma yayılarak, özellikle İslâm topluluklarının ortak kültürünü oluştur-

→

[45] Buhârî, Edeb, 78; Ebû Dâvûd, Edeb, 6; İbn Mâce, Zühd, 17; Mâlik, *Muvatta'*, Sefer, 46; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 121, 122, V, 253; Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 161.

[46] Buhârî, Edeb, 33; Müslim, Zekât, 52; Ebû Dâvûd, Edeb, 60; Tirmizî, Birr, 45; Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, 23.

[47] Buhârî, Rikâk, 11, Zekât, 18; Müslim, Zekât, 94, 95, 96, 97, 106; Ebû Dâvûd, Zekât, 28; Tirmizî, Zekât, 18; Nesâî, Zekât, 50, 52, 53, 60, 93; Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, 60, 61.

[48] Ebû Dâvûd, Edeb, 11; Tirmizî, Birr, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 258, III, 32, IV, 278. Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, 67.

[49] Buhârî, Edeb, 18, 27; Müslim, Fedâil, 65, 66; Ebû Dâvûd, Edeb, 145; Tirmizî, Birr, 12.

[50] Buhârî, Ahkâm, 13; Müslim, Akdiye, 16; Ebû Dâvûd, Akdiye, 9; Tirmizî, Ahkâm, 7; Nesâî, Kudât, 32; İbn Mâce, Ahkâm, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 36-38, 46, 52.

[51] Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. X, 150 (10281), XXII, 306 (775); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin, *Şu'abü'l-îmân*, 1. bsk. thk. Muhammed Sa'îd Besyûnî, Zağlûl, Beyrut, "410, V, 388 (7040), 436 (7178), 439 (7196); a. mlf, es-*Sünenü'l-kübrâ*, X, 154 (20348, 20349, 20350). Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-Isfahânî, *Hılyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut, 1967, IV, 210, 318, VIII, 78, X, 398.

[52] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 274, 357; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XVII, 226 (628), 227 (629), 228 (631, 632); a. mlf. *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1. bsk. thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-ma'ârif, Riyâd, 1985, III, 34 (2384); Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Ahmed b. Ali et-Temîmî, *Müsned*, 1. bsk. thk. Huseyn Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimeşk, 1984, VII, 275 (4296); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VI, 116 (7657) Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 226; Kudâ'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü'ş-şihâb*, 2. bsk. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut, 1986, I, 85 (60, 86). Hadis (من دل على خير فله مثل أجر فاعله) lâfzıyla da rivayet edilmiştir. Bkz. Müslim, İmâra, 133; Ebû Dâvûd, Edeb, 115; Tirmizî, İlim, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 120, V, 274, 357. Mesel olarak bkz. Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *el-İ'câz ve'l-îcâz*, Mektebetü dâri'l-beyân, Bağdat-Dâru Sâdır, Beyrut, ty. s. 3, 4.

[53] İsmail Durmuş, "Mesel", *DİA*, XXIX, 295.

mada rol almış ve bir hikmet parıltısı olarak edebiyatı ve düşünce hayatını etkilemeye devam etmiştir.

Geçen örneklerden kolayca anlaşılacağı üzere, özellikle veciz meseller genellikle kısa, özlü, halk arasında yaygınlaşmış, herhangi bir konuda hüküm vermemize yardımcı olacak söz kalıplarıdır. Bunların doğruluğu, âdeta insanlığın tecrübesiyle onaylanmıştır. Bu meseller, doğdukları medeniyete mensup kişiler için öncelikle olmak üzere, neredeyse farklı din ve medeniyete sahip insanlar tarafından bile doğruluğu onaylanabilecek nitelikte sözlerdir. Bu bağlamda, bunların en azından bazılarının, insanlığın kültür, düşünce ve ahlâkını etkilediğini ve insanlığın ortak kültür mirası haline geldiğini kabul etmeliyiz.

Bu tespitlerden sonra artık bir diğer mesel türü olan 'kıyâsî mesel' konusuna geçebiliriz.

b. Hadislerde Kıyâsî Mesel

Abdülmecîd Katâmış Hz. Peygamber'in hadislerinden bu tür meseller için "mufassal meseller" (الأمثال المفصلة) ifadesini kullanmış ve bu bunların, Allah'ın, ödüllendirme veya cezalandırma, haram veya helâl kılma, umutlandırma veya korkutma amacıyla uyarı ve öğüt olarak ortaya koyduğu Kur'ân mesellerinin hadislerdeki karşılığı olduğuna dikkat çekmiştir.[54]

Bu çeşit meseller, herhangi bir fikri ispat için, teşbih ve temsil yoluyla, bir olay veya hikâyenin tablolaştırılarak, âdeta canlı bir tarzda göz önüne serilmesi şeklinde ortaya çıkan söz kalıplarıdır. Dilciler bu tür mesele, '*mürekkep teşbi*h' (التشبيه المركب) , '*temsil*' (التمثيل) ve '*mufassal mesel*' (المثل المفصل) gibi adlar vermişlerdir.[55] Hiç şüphesiz bu başlık altında ele almakta olduğumuz mesel türü, temsilî teşbih ve temsilî istiâre gibi konulardan tamamen bağımsız değildir.

Bu tür mesellerde, iyi ve sevilmeyen yönleriyle hayvanlar, bitkiler ve nihayet bir bütün olarak içinde yaşanılan sosyal çevre malzeme olarak kullanılmıştır. Söz konusu unsurlar, ya benzeyen ya da benzetilen olarak meselde yerini almış, böylece ya bir hikmetin tecellisi, ya da bir tavsiyenin zihinlerde yer edip benimsenmesine hizmet eden sembol ve imgeler olarak hizmet görmüşlerdir.

Konuşmada kullanılan bu tür malzemenin, anlatılanların zihinlere daha kolay yerleşmesinde ve kalıcılığında etkili olacağı açıktır. Hz. Peygamber (s.a.) anlatmak istediklerini, sürekli dinleyicinin yakın çevresindeki malzemeyi kullanarak

[54] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 135, 162. Bu tür meselin Kur'ân'daki örnekleri için bkz. Nûr 24/ 35; Nahl 16/75,76, 112; Zümer 39/29; Feth 48/29; Hadîd 57/20; Bakara 2/19, 20, 263; Ra'd 13/17; İbrahim 14/18; Nûr 24/3, 35, 40; Haşr 59/21.

[55] Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 135, 162. Bu tür meselin Kur'ân'daki örnekleri için bkz. Nûr 24/ 35; Nahl 16/75,76, 112; Zümer 39/29; Feth 48/29; Hadîd 57/20; Bakara 2/19, 20, 263; Ra'd 13/17; İbrahim 14/18; Nûr 24/3, 35, 40; Haşr 59/21.

ifade etmiş, onu tanımadığı bir dünya ile karşı karşıya getirerek, ne demek istediği anlaşılamayan biri konumuna düşmekten kaçınmıştır.

İlmin önemini vurgulamayı istedikleri bir hadislerinde *"Hanginiz sabah erkenden yola çıkarak Akîk ve Buthan'a gidip, oralardaki kıymetli develerden getirmek ister?"* diye, dikkat çekici bir tarzda soruyla söze başladıktan sonra, *"İşte her birinizin her sabah erkenden mescide gidip Kur'ân'dan bir âyet öğrenmesi; Akîk ve Buthan'a gidip çok kıymetli bir deve getirerek ona sahip olmasından kendisi için daha hayırlıdır. Kur'ân'dan kaç âyet öğrenmişse o kadar deveden daha hayırlıdır."*[56] buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in bu hadislerinde, dikkat çekici bir soruyla konuşmaya başladıktan sonra, dinleyicilerin çok iyi bildikleri bir coğrafyadan bazı mekân isimlerini, orada bulunan ve herkesin sahip olmaya can attıkları Akîk ve Buthan develerini anarak, ilim öğrenmenin, onlara sahip olmaktan bile kıymetli oluşuna vurgu yapması, son derece dikkat çekici ve üslûp bakımından altı çizilmesi gereken bir husustur.

Kur'ân'dan ilginin kesilmemesini anlatmaya çalıştıkları bir sözlerinde de, *"Kur'ân'a okumaya devam edin; onun hafızadan kaçışı, bağından salınan devenin kaçışından daha hızlıdır."*[57] buyurmuştur.

Yine kulun tevbesinden Allah'ın memnuniyetini anlatırken, ıssız bir çölde, yiyip içeceği erzak üzerinde bulunan devesini kaybeden birisinin, umudunu yitirdiği bir anda devesini buluşunu örnek vererek, "*İşte Allah, kulunun tevbesini kabul etmesi sebebiyle, devesini bulan bu adamdan daha çok sevinir.*"[58] demiştir.

Dikkat edilirse naklettiğimiz üç rivayette de dinleyicinin çok iyi tanıdığı fizik çevreden bir hayvan olan 'deve' bir sembol ve bir teşbih aracı olarak kullanılmıştır.

Sonuçta bir teşbih türü olduğu anlaşılan bu tarz ifadelere mesel denilmesinin sebebi, anlatılmak istenen şeyin kişinin zihninde şekillenip canlanmasıdır. Ortaya koyulmasındaki amaç, bir şeyin mücerret olarak anlatılmasıyla insan zihninde veya kalbinde ortaya çıkmayan etkinin, bu yolla ortaya koyulmasıdır. Gerçekten de bir şeyin zayıflığını söyleyip, onun bu zayıflığını örümcek ağına benzeterek bildirmek, onun zayıflığını herhangi bir şeye benzetmeden belirtmekten daha beliğ ve daha müessirdir.[59]

[56] Müslim, Müsâfirîn, 25; Ebû Dâvûd, Vitir, 14.
[57] Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 23; Müslim, Müsâfirîn, 229-331.
[58] Müslim, Tevbe, 3; Buhârî, De'avât, 4; İbn Mâce, Zühd, 30; Tirmizî, Kıyâme, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 316.
[59] Muhammed Çelik, *Kur'ân'da İknâ Husûsiyeti*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1996, s. 361.

Şimdi, konuya giriş mahiyetindeki bu rivayetlerden sonra, hadislerdeki 'temsil' ya da 'kıyâsî mesel' formuna uygun düşen diğer bazı örnekleri görelim.

c. Kıyâsî Mesel Örnekleri

Bu çeşit meseller sayı olarak büyük rakamlara bâliğ olmaktadır. Hadis meselleri literatüründen söz ederken, yalnız bir eserde geçen mesel sayısı, bu konuda yeterli fikir verecek durumdadır. Hiç şüphesiz sayının çokluğu, ister istemez konu çokluğunu ve muhteva zenginliğini beraberinde getirmiştir. Biz bu başlık altında kıyâsî mesel türüne örnek olarak, "Hz. Peygamber'in görevine, insanın fıtrat ve karakterine vurgu yapan, mü'minlerin birbirlerine karşı görevlerini konu alan, onları bir kısım bitkiler ve hayvanların iyi özellikleriyle tasvir eden" çeşitli mesellerden bazı örnekler sunmayı ve onlarla ilgili küçük açıklamalar yapmayı deneyeceğiz.

ca. Hz. Peygamber'in Risalet Görevini Bildiren Meseller

1. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber:

مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما أضاءت ما حولها جعل الفراش وهذه الدواب التي في النار يقعن فيها، وجعل يحجزهن ويغلبنه فيتقحمن فيها، فذلكم مثلي ومثلكم، أنا آخذ بحجزكم عن النار، هلم عن النار هلم عن النار، فتغلبوني تقحمون فيها = "*Benim durumum ateş yakan birine benzer. Ateş etrafını aydınlatınca, kelebekler ve bu ateşin içindeki diğer canlılar içine düşmeye başlarlar. Adam onları engellemeye çalışsa da onlar onu zor duruma düşürerek ateşe atılırlar. İşte benimle sizin durumunuz tıpkı böyledir: Ben ateşten korumak için sizin kuşağınızdan tutup 'ateşten beri gel!, ateşten beri gel!' diyorum, siz beni zor durumda bırakarak onun içine atılıyorsunuz.*"[60] buyurmuştur.

Hadiste geçen el-hucze (الحجزة) kelimesi, "bele bağlanan kuşak, kemer, peştamal; şalvar ve don türü giysilerin bağı ve uçkurluğu" gibi anlamlara gelmektedir.[61] Tıybî (743/1342), hadisin farklı lâfızlarında bulunan (فذلكم مثلي ومثلكم) veya (فأنا آخذ بحجزكم) ifadelerinde geçen "fâ" harfiyle birlikte, gâip şahsından muhatap

[60] Buhârî, Enbiyâ, 40, Rikâk, 26; Müslim, Fedâil, 18; Tirmizî, Edeb, 82; Ahmed b Hanbel, *Müsned*, II, 244, 312, III, 392; İbn Hıbbân, Alâüddîn Ali b. Belebân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hıbbân bi tertîbi İbn Belebân*, 2. bsk. thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1997, XIV, 318 (6448); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 318 (3275), Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 176 (1132). Mesel için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-kitâb ve's-sünne*, s.52; Râmhurmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, 26 (11); Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 163.

[61] İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadîs*, 1. bsk. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1985, I, 193; İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Sa'âdât b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut, ty.I, 344.

şahsına dönülmesinin fasih bir kullanım olduğunu ve önemli bir hususa vurgu yapılacağı anlamına geldiğini bildirmiştir.[62]

Hadis, en veciz ve en beliğ temsil örneklerinden olup bir "mürekkeb teşbihi" ihtiva etmektedir. Nevevî'nin (676/1277) verdiği bilgiye göre, Hz. Peygamber bu sözünde Mekkeli müşrikleri kelebeklere benzetmiştir. Hz. Peygamber kendilerini engellediği halde, âhiret ateşine atılmalarını da kelebeklerin hırs ile dünya ateşine atılmalarına benzetmiştir. Benzeyen müşebbeh ile müşebbeh bih'in arasındaki ortak yön ve münasebet ise, "her iki tarafın da nefsin arzusuna uymaları, iyi ve kötüyü, hak ve bâtılı ayırt etmedeki yetersizlik ve her iki tarafın hayatlarına kıymadaki hırsları"dır.[63] Hadiste bu tür insanların, kelebek ve benzeri canlılara benzetilmesi anlamlıdır. Zira bunlarda akıl ve temyiz yeteneği bulunmamaktadır. Cahilliklerine zayıf iradelerine ve muhalefetlerine rağmen Hz. Peygamber tebliğ ve irşadıyla onları ateşten korumak için var gücüyle çalıştığı halde, onlar kelebeklerin başlarına ne geleceğini bilmeden ateşe daldıkları gibi, âdeta cehennem ateşine atılmak için çaba sarf etmektedirler.

2. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber:

مثلي ومثل الأنبياء قبلي كمثل رجل بنى بنيانا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة فجعل الناس يطيفون به ويقولون ما رأينا أحسن من هذا إلا هذه اللبنة! فكنت أنا تلك اللبنة = "*Benimle diğer peygamberlerin durumu, bir bina inşâ eden, onu iyi ve güzel yapan birinin durumu gibidir. İnsanlar bu binayı dolaşmaya başlarlar ve 'bundan daha güzel bir bina görmedik, yalnız şu tuğla hariç' derler. İşte o tuğla benim.*"[64] buyurmuştur.

Hz. Peygamber'in bu meseli, 'temsîlî teşbih' türüne örnek teşkil eden sözlerindendir. Bu tür teşbihte, müşebbehin hallerinden bir vasıf alınarak, müşebbeh bih'in hallerinden bir vasfa benzetilmekte ve benzetme yönü birçok unsurdan oluşmaktadır.[65]

Hadiste geçen (مثلي ومثل الانبياء من قبلي) ifadesi hakikatte (مثل رسالتي ومثل رسالة الأنبياء من قبلي) anlamındadır. Bu yönüyle "ister muzâf'ın hazfedilip, muzâfun ileyh'in onun makamına kâim olması cihetiyle; ister söz, iş, ahlâk, takrir ve diğer tasarruflarında en güzel şekilde temsil etmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in pey-

[62] Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. XXIII, 76.

[63] Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 3. bsk. Diyanet Yayınları, Ankara, 1975, IX, 160.

[64] Müslim, Fedâil, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 244, 398; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XIV, 315 (6405), 317 (6407). Mesel için bkz. Râmhumüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, 10 (2); Abdülmecîd, Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, 162.

[65] Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ravâi' min akvâli'r-rasûl*, 4. bsk. Dâru'l-kalem, Dimeşk, 1987, s. 279.

gamberlik makamına konulması cihetiyle olsun, bu söz, "mecâz-ı mürsel" yoluyla ifade edilmiştir.[66]

Hz. Peygamber, diğer peygamberlerin getirdikleri ahlâk umdelerini, sağlam temel üzerine bütün incelikleriyle mükemmel ve güzel bir şekilde inşâ edilen, sadece bir tuğla yeri eksik bırakılan bir binaya benzetmiştir. Böylece hadisten, bir binayı oluşturan malzemenin birbirine omuz vererek tamamlaması gibi, peygamberler tarafından getirilen prensiplerin birbirini tamamladıkları ve Hz. Peygamber tarafından getirilen ilkelerle peygamberlik sarayının tamamlandığı ve Hz. Peygamber'in 'hâtemü'l-enbiyâ' olduğu bu temsîlî anlatımla daha kolay anlaşılmaktadır.

3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

إن مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رجل أتى قومه فقال: يا قوم إنّي رأيت الجيش بعينيّ، وإنّي أنا النير العريان، فالنّجاء، فأطاعه طائفة من قومه فأدلجوافانطلقواعلى مهلتهم، وكذبت طائفة منهم فأصبحوا مكانهم، فصبحهم الجيش فأهلكهم واجتاحهم. فلذلك مثل من أطاعني واتبع ما جئت به ومثل من عصاني وكذب ما جئت به من الحق. = *"Benim ve Allah'ın benimle gönderdiği şeyin misali, bir adamın durumuna benzer ki, adam kavmine gelir ve 'Ey kavmim orduyu gözlerimle gördüm, ben şüphesiz çıplak uyarıcıyım, kurtulmaya bakın!' der. Kavminden bir grup ona itaat eder ve geceleyin yola düşüp yavaş yavaş yol alır. Diğer bir grup da onu yalanlayıp yerlerinde sabahlar. Sonuçta ordu sabahleyin baskın yapar ve onları helâk edip köklerini kurutur. İşte bana itaat edip getirdiklerime uyanlarla, bana isyan edip getirdiklerimi yalanlayanların misali budur."*[67]

Hadiste geçen (النذير العريان) = "*çıplak uyarıcı*" ifadesi, "kötü ve korkunç haber getiren kişi" anlamına gelmektedir. Bir topluluğu korkutmak veya kendilerine korkunç bir haber vermek isteyen kişi, eski Arap âdetlerine göre elbiselerini çıkarır, eğer uzak ise çıkardığı elbiseler ile yüksek bir mekânda kendilerine işaret verirdi. Bunu çoğu kez topluluğun öncüsü veya gözcü görevini yerine getiren kişi yapardı. Bu görevi yapan kişiye "onlar için yüksek bir yerde gözetleme yapan kişi" anlamında "*rabî'e*" (ربيئة), "onları gelecek tehlikeler konusunda bilgilendiren öncü" anlamında "*talî'a*" (طليعة) veya "insandaki görme organı olan göz" anlamında "*ayn*" (عين) adı verilirdi. Bu tarz davranışın temel amacı, topluluğu uyarmak, tehlike ve düşmana karşı hazırlanmaya teşvik etmekti.[68]

İbn Battal (449/1057) ve İbnü's-Sikkît (244/858) gibi bilginlerin açıklamalarına göre, "çıplak uyarıcı" meselinin ilk defa kullanılışı, Zü'l-Halasa savaşında

[66] Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ravâi' min akvâli'r-rasûl*, s. 279, 280.

[67] Buhârî, Rikâk, 26; İ'tisâm, 2; Müslim, Fedâil, 16; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *Müsned*, XIII, 238 (7310). Benzer bir hadis meseli için bkz. Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâlü'l-Arabiyye*, s. 162.

[68] Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ravâi' min akvâli'r-rasûl*, s. 173, 174. Krş. Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, X, 58, 59.

Has'am kabilesinden bir şahsın düşman tarafından saldırıya uğrayıp hem kendinin, hem de karısının eli kesildikten sonra kavmine gelerek uyarması" olayı ile ilişkilendirilse de, Aynî (855/1461) söz konusu meseli bu olaya bağlamayı isabetsiz bulmuştur. Çünkü olayda kendinden söz edilen kişi çıplak değildir. Bir başka görüşe göre mesel, ilk defa bir ordu tarafından elbiseleri soyulan kişinin çıplak olarak şehre gelip "*orduyu gözlerimle gördüm, ben sizin için çıplak uyarıcıyım, beni ordu soydu, kurtulmaya bakın!*" diyerek insanları uyarması olayı üzerine söylenmiş eski bir meseldir. Aynî'nin tercihi, gerek bağlama uygunluğu, gerek anlam açısından daha isabetli görünmektedir. Hadiste geçen (فالنّجاء) kelimesi, irab açısından iğrâ üzere veya mutlak mef'ûl olarak mansuptur. (اطلبوا النّجاء بأن تسرعوا الهرب لأنكم لا تطيقون مقاومة ذلك الجيش) = "Hemen kaçmak sûretiyle kurtulmaya bakın, çünkü bu orduya karşı koyamazsınız" takdirindedir.[69]

Öyle anlaşılıyor ki, hadisteki "mesel" kelimesi "vasıf, sıfat" anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber kendini ve kavmine Allah'ın gönderdiği peygamberliğini, kavmine çok düşkün olan ve gelmekte olan büyük tehlikeye karşı onları uyarmak, bu felâketten kendilerini korumaları için nasihatte bulunan kişinin durumuna benzetmiştir. Ona îman edip itaat edenler için kurtuluş vardır. Tıpkı tehlikeyi haber veren gözcüye inanıp gelmekte olan düşmana karşı tedbirini alan kimseler gibi. Hz. Peygamber ve getirdiği hükümleri yalanlayanları ise tam bir helâk beklemektedir. Tıpkı kendilerine gelmekte olan düşmanı haber veren gözcüye inanmayarak tedbir almayan bir topluluğun düşman tarafından öldürülüp köklerinin kurutulması gibi.

Hadis belâgat bilginlerinin "temsîl" veya "teşbîhü't-temsîl" adını verdikleri anlatım üslûbunun parlak bir örneğidir. Söz, bir tablonun bir başka tabloya benzetilmesi üzerine oturmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber kavmini doğru yola davet ve onları küfrün sonuçlarından sakındırma bakımından kendinin ve kavminin halini, gelmekte olan tehlikeye karşı kendilerini uyaran bir gözcü ile onun bu uyarılarına bir kısmı inanıp tedbir alan, bir kısmı da inanmayarak tedbir almadığı için helâk olan kavminin durumuna benzetmiştir.[70] Ayrıca hadiste geçen (إنّ مثلي ومثل ما بعثني الله به), (إنّي رأيت الجيش بعينيّ), (إنّي أنا النذير العريان) ifadelerinin başındaki te'kit edatı olan (إنّ)'nin üç defa tekrarı ve (إنّي أنا) ifadesinde zamirlerin tekrarlanması, hadis meselinde verilen haberin önemini vurgulamak ve bu durumdaki muhataplara tehlikenin büyüklüğünü kavratmak için olsa gerektir.

[69] İbnü's-Sikkît, saldırıp el kesen kişinin Avf b. Âmir el-Yeşkürî, söz konusu kadının da Kinâne kabilesinden bir hanım olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIII, 75, 76.

[70] Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, a. g. e. s. 181.

cb. Müslümanların Birbirlerine Karşı Görevlerine Vurgu Yapan Meseller

1. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber:

مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذااشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى = *"Müslümanlar birbirlerini sevmede, birbirilerine merhamet etme ve şefkat göstermede bir vücut gibidir. Vücuttan bir organ şikâyet ederse, vücudun diğer organları uykusuzluk ve humma ile ona katılırlar."*[71] buyurmuştur.

Meselde temsîlî teşbihin güzel örneklerinden biri bulunmaktadır. Müslümanlar, bir bütün olarak bir vücuda benzetilmiştir. Benzetme yönü, gerek zahmet ve zorlukta, gerek neşe ve mutlulukta birbirine uyup destek olmadır.[72] Böylece hadisle, Müslümanların hem acılı ve üzüntülü anlarda, hem de mutlu ve neşeli zamanlarda birbirlerini, bir vücudun organları gibi bir ve bütün görmeleri vurgulanmıştır. Buna göre herhangi birinin ayağına batan bir dikenin acısı bile, diğerleri tarafından hissedilecektir. Zira ayağına diken batan kişi, vücudun bir organıdır. Aynı durum, sevinç ve mutluluklar için de geçerlidir.

Uykusuzluğun sebebi, duyulan acıdır. Humma ise uykusuzluk sebebiyle daha da artan bir hastalıktır. Kirmânî (786/1384)'nin söylediğine göre, "Humma garib bir hararettir. Kalpte yanar ve bedenin her tarafına yayılarak tabiî fiillerle zararlı bir şekilde alevlenir."[73]

2. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'in rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

إنّما مثل الجليس الصالح وجليس السّوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إمّا أن وإمّا أن تجد منه ريحا طيبة، ونافخ الكير إمّا أن يحرق ثيابك وإما أن تجد منه يحذيك وإما أن تبتاع منه ريحا منتنة = "*İyi arkadaşla kötü arkadaşın örneği, misk taşıyanla körük üfüren kişiye benzer. Misk taşıyan ya ondan sana hediye eder, ya ondan satın alırsın veya onu koklarsın. Körük üfürücüsü ise, ya elbiseni yakar, ya da ondan pis koku alırsın.*"[74]

Meselde Hz. Peygamber "iyi arkadaşı güzel koku satıcısına", "kötü arkadaşı da demirci körüğüne" benzeterek temsîlî teşbihin güzel bir örneğini sunmuştur. Bu söz, gerek mananın parlaklığı, gerek tasvirin güzelliği açısından oldukça ilgi

[71] Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 66; Ahmed, *Müsned*, IV, 270; Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, Beyrut, 1983,I, 137; a. mlf. *er-Ravdu'd-dânî ile'l- Mu'cemis'-sağîr li't-Taberânî*, I, 230 (382); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VI, 481 (8985), a. mlf, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 353 (6223); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 283 (1366, 1367). Mesel için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü'l-Emsâl*, s. 52; Râmhurmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 81, 82 (40); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 237 (350).

[72] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXII, 107.

[73] Aynî, aynı yer.

[74] Buhârî, Büyû', 38; Zebâih, 31; Müslim, Birr, 156; Ebû Dâvûd, Edeb, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 405, 408; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *Müsned*, XIII, 237 (7303); İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 320 (561); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 26 (10909); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 288 (1380).

çekici bir örnektir.[75] Benzetme yönü, teşbihin iki unsurundan da "ortaya çıkacak olumlu veya olumsuz işler"dir. Misk satmakla meşgul bir kişinin yanında bulunan kişilere güzel bir nesneyi hediye etmek, satmak veya kendiliğinden güzel kokudan faydalandırma biçiminde bir dizi hayrı dokunur. İyi arkadaş da böyledir. Kötü arkadaş ise, demirci körüğüne benzer, yanında bulunan kişinin ya ateşi veya kıvılcımları ile elbisesini yakar, ya da kötü kokular salgılayarak kendiliğinden zarar verir.

3. Enes b. Mâlik'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

إن مثل العلماء في الأرض مثل النجوم في السماء يهتدى بها في ظلمات البر والبحر، فإذاانطمست النجوم أوشك أن يضل الهداة = *"Âlimler gökyüzündeki yıldızlar gibidir. Karada ve denizde onlar sayesinde yol bulunur. Yıldızlar sönüverirse, kılavuzların yoldan çıkmaları yakın demektir."*[76]

Heysemî (807/1404) hadisin senedindeki Rişdîn isimli râvînin zayıf, Ebû Hafs isimli râvînin de mechûl olduğuna dikkat çekmiştir.[77]

Hadiste âlimler, gökteki yıldızlara benzetilmiştir. Benzetme yönü, her iki tarafın da çevresini aydınlatmaları ve yolda kalmışlara veya yoldan çıkmışlara yol göstermeleridir. Yıldızlar sönünce, kara ve denizlerdekilerin yol bulamadıkları gibi, âlimler yok olunca da irşada muhtaç kişiler ortada kalıp ne yapacaklarını bilemez duruma düşerler.

4. Semüre b. Cündeb'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه = *"İyiliği öğretip de onu yapmayan kişinin durumu, insanları aydınlatıp da kendini yakan kişinin durumuna benzer."*[78]

Hadis, Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1079)'nin temsil üslûbunun etkisi ve gücü konusunu örneklemek üzere naklettiği rivayetlerden biridir. Cürcânî, benzeri bir anlam ifade eden (إن الذي يعظ ولا يتعظ يضر بنفسه من حيث ينفع غيره) = "Başkasına öğüt verip de kendisi bu öğüdü yerine getirmeyen kişi, başkasına fayda vermesi sebebiyle kendisine zarar verir" sözü ile bu hadis karşılaştırıldığında, hadisteki söz gücünün ne derece ileri olduğunun fark edileceğine dikkat çekmektedir.[79]

[75] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Min künûzi's-sünne*, Dersaadet, İstanbul. ty. s. 35.

[76] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 157; Râmhürmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 87 (51)

[77] Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 121.

[78] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 166 (1681), 167 (1685); Hatîb el-Bağdâdî, *İktizâu'l-ilm el-amel*, 4. bsk. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1397, s. 70; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 184, 185.

[79] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 105.

cc. İbadetlerin Faziletiyle İlgili Meseller

1. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم يغتسل فيه كل يوم خمسا، ما تقول ذلك يبقي من درنه، قالوا: لا يبقي من درنه شيئا، قال: فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بهن الخطايا = "*Söyleyin, birinizin kapısı önünde bir akar su bulunsa ve onda günde beş defa yıkansa, bu onun kir ve pasından bir şey bırakır mı?* (Sahâbîler 'hayır hiçbir şey bırakmaz' diye cevap verdiler). *Beş vakit namaz da aynı böyledir. Allah onunla hataları siler.*"[80]

İbn Mâce rivayetinde (إن الصلاة تذهب الذنوب كما يذهب الماء الدرن) = "*Şüphesiz suyun kiri giderdiği gibi, namaz da günahları giderir*"[81] ifadesi geçmektedir.

Hadisin başındaki (أرأيتم) ifadesindeki istifham, açıklama amaçlı (istifhâm-ı takrîrî) bir sorudur. Bu istifham türü, konuşma yapan kişinin söyleyeceği şeye dikkat çekme amacıyla ortaya koyup, cevabını kendisinin de muhatapların da bildiği bir sorudur. Hadisteki orijinal karşılığı (أخبروني هل يبقى) = "*Söyleyin bırakır mı?*", cevabı da "*elbette bırakmaz*" şeklindedir.

Tıybî (743/1342) cezm etmeyen şart edatı olan (لو), fiil başında gelmesi gerektiği gibi, cevap cümlesi de gerektirir. Hz. Peygamber, tekit ve takrir amacıyla cevap cümlesinin yerine istifhamı getirmeyi tercih etmiştir. Bu durumda cümle (لو ثبت نهر كذا لما بقي كذا) takdirindedir. Ayrıca hadiste günahların bertaraf edileceği hususunda mübalâğa vardır. Çünkü *"Evinin önünden akmakta olan akarsuda günde beş defa yıkanan kişide, bu yıkanma işi, kir pas bırakır mı?"* sorusuna cevap veren sahâbîler "hayır" demekle yetinmemiş, te'kit amacıyla, ayrıca "bırakmaz" sözünü tekrar etmişlerdir.[82]

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148) de, hadisi "kişi bedenindeki ve elbiselerindeki kirleri bol su ile temizlediği gibi, biri bile kalmayıncaya kadar günah kirlerini de beş vakit namazla temizler"[83] şeklinde açıklamıştır.

2. Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر مثل الحي والميت = *"Rabbini zikreden kimse ile zikretmeyenin benzeri, diri ile ölü gibidir."*[84]

[80] Buhârî, Mevâkît, 6; Müslim, Mesâcid, 283, 284; Tirmizî, Edeb, 80; Nesâî, Salât, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 279; Râmhürmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 88 (53, 54).

[81] İbn Mâce, İkâme, 194.

[82] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 9.

[83] İbn Hacer a. g. e. aynı yer.

[84] Buhârî, De'avât, 67; Müslim, Müsâfirîn, 211(Müslim'in es-*Sahîh*'indeki lâfız مثل البيت الذي يذكر الله فيه والبيت الذي لا يذكر الله فيه مثل الحي والميت şeklindedir); İbn Hıbbân, *Sahîh*, III, 135 (854); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XIII, 235 (7306). Mesel için bkz. Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 324 (219).

Hadiste Allah'ı zikreden kişi diriye, zikretmeyen ise ölüye benzetilmiştir. Allah'ı zikreden kimse, yaratıcısını anarak bir varlık bir canlılık göstertmiş olur. Allah'tan gafil olan duygusuz kimse ise, Hz. Peygamber tarafından ölüden farksız görülmüştür.

cd. Mü'minleri Ağaç, Bitki ve Meyvelere Benzeten Meseller

1. İbn Ömer'in rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنما مثل المؤمن، حدثوني ما هي؟ قال: هي النخلة = *"Şüphesiz ağaçlardan biri vardır ki, yaprakları dökülmez. Bu ağacın durumu, Müslüman'ın durumu gibidir. Şimdi söyleyin, bu ağaç nedir?* (cevabı kendileri verdi) *O hurma ağacıdır."*[85]

Hadisin birçok lâfzında, İbn Ömer'in, "Hz. Peygamber'in sorusunun cevabının 'hurma' ağacı olduğu aklından geçtiyse de orada bulunanlar sustuğu için kendisinin de cevap vermekten kaçındığı" bilgisi yer almıştır. Hadisin (مثل المؤمن مثل النخلة) = *"Mü'minin durumu hurmaya benzer"*[86] lâfzıyla varit olan versiyonları da bulunmaktadır.

Hadiste Müslüman hurma ağacına benzetilmiştir. Aynî'nin işaret ettiği gibi, mü'min ile hurma arasında benzetme yönü, "çeşitli yönleriyle çok faydalı olmaları"dır.[87] Gerçekten de hurma yaş ve kuru olarak bütün türleriyle yenilmesinden, çekirdeğinin hayvan yemi olarak ve lifinin ip yapımında kullanılmasına kadar birçok fayda sağlamaktadır. Bunun gibi Müslüman da bütün hallerde ve zamanlarda, hatta ölümünden sonra bile faydası sürekli olan bir varlıktır.[88]

Hurma Hz. Peygamber devrinde, hayvanlar arasında devenin yerine benzer bir yer işgal eder. Hem o coğrafyanın başlıca bitki örtüsü, hem en önemli meyvesidir. Ayrıca Kur'ân'da birçok âyette kelime olarak geçmesi,[89] Peygamber mescidinin üstünün hurma yapraklarıyla örtülmesi,[90] dallarının Kur'ân âyetlerini yazmada kullanılması,[91] yatak ve yastık dolgusu olarak kullanılmış olması, onu önemli kılan bazı özellikleridir. Hz. Peygamber'in "*hurma ve su*"dan ibaret olan "*iki*

[85] Buhârî, İlim, 4, 5, 50; Müslim, Münâfikîn, 63; Tirmizî, Edeb, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 61; İbn Hıbbân, *Sahîh*, I, 481 (246); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 24 (457).

[86] İbn Hıbbân, *Sahîh*, XII, 34 (5230), 412 (13520); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XII, 313 (13514), XIX, 204 (459, 460); Râmhürmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 69; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 513; İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, VI, 51.

[87] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXII, 166, 167.

[88] İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fadl el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. I, 134.

[89] Örnek olarak bkz. En'âm 6/99; Kehf 18/22; Yâsîn 36/34. Rahmân 55/11; Meryem 19/23-25.

[90] Buhârî, Salât, 67.

[91] Buhârî, Tefsîr 9/20.

siyah yiyecekle" hayatını geçirdikleri"[92] ve "içinde hurma bulunan ev halkının aç kalmayacağı" [93] şeklindeki övgüleri, onu daha da önemli bir bitki ve meyve haline getirmiştir.[94]

Öte yandan birçok müfessir *"Allah'ın nasıl bir örnek verdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit dalları göğe yükselen güzel bir ağaca benzetti. O ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyve verir"*[95] âyetinde geçen "güzel ağaç" nitelemesiyle "hurma ağacı"nın kastedildiğini bildirmişlerdir. Enes b. Mâlik (93/712), Mücâhid (103/721), Mesrûk (63/683), İkrime (105/723), Katâde (117/735), Süddî (127/744), Saîd b. Cübeyr (94/713) gibi âlimler bu görüşü benimsemiş âlimlerdir.[96] Bu durumda güzel söz, etkisi ve sağladığı faydalar bakımından meyve veren hurma ağacına benzetilmiştir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (295/908)'nin aktardığı hadiste "*Mü'min hurmaya benzer. Eğer onunla otursan sana fayda verir, onun yanında bulunsan sana fayda verir, ona danışsan fayda verir, onunla arkadaşlık etsen fayda verir. Onun her şeyinde birçok faydalar vardır. Hurma da aynı böyledir. Birçok şeyinde birçok fayda vardır.*"[97] cümleleri yer almaktadır.

2. Amr b el-'Âs'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

مثل المؤمن كمثل النخلة أو النحلة أكلت طيبا ووضعت طيبا وإن مثل المؤمن مثل القطعة الجيدة من الذهب أدخلت النار فنفخ عليها فخرجت جيدة = *"Mü'min hurmaya veya arıya benzer; arı temiz yer ve temiz üretir. Yine mü'min som altın parçası gibidir, ateşe atılıp üzerine üflenir, yine som altın olarak çıkar."*[98]

Hadiste mü'min temsil üslûbuyla bir kere, arıya bir kere de katıksız, som altına benzetilmiştir. Arının ürettiği bal, insan sağlığı için en faydalı yiyeceklerin başında geldiği için elbette önemli bir besindir. Gerek ağzında taşıdığı bal, gerek ayakları ve sırtında taşıdığı mum nimetleri yanında, bizzat kendi şerefi ile ortaya çıktığı mevsimim güzelliği birleştiği için, arıya (ذباب الخصب) = "Bereket böceği" ve (ذباب الربيع) = "ilkbahar sineği" gibi adlar verilmiştir. Hadiste mü'min böylesine

[92] Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, Sıfetü'n-nebî, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 298, 355, 405, 426, 458, IV, 19, VI, 71, 86.

[93] Müslim, Eşribe, 152.

[94] Hurma hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, "Hurma", *DİA*, XVIII, 393.

[95] İbrahim 14/24, 25.

[96] Örnek olarak bkz. İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, 2 bsk. Mısır, 1954, XIII, 304 – 306; İbn Kesîr, Imâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1. bsk. Dâru'l-enfâs, Beyrut, 1966, IV, 121.

[97] Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, s. 51.

[98] Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I, 147 (253); İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah, *Musannef*, 1. bsk. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1995, VII, 89 (34414, Hadisin birinci kısmı); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, V, 58 (5765, Hadisin birinci cümlesi); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 278 (1354). Râmhurmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, III, 66, 67; Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 232 (343).

faydalı ve çalışkan bir varlığa benzetilmiştir. Onun ortaya koyduğu bal ne ölçüde faydalı ve önemli ise, mü'min de aynı şekilde faydalı ve önemli ürünler ortaya koymalıdır.

Diğer teşbih de yeterince açıktır. Halis altın ateşe atılsa ağırlığı eksilmez, pas ve kir tutmaz, zamanın geçmesi onu eksiltmez. Tıpkı bunun gibi mü'min de iyi-kötü, kolay-zor durumlarda sürekli Rabbinden bir delil ve yakîn üzere bulunan kişidir; sıkıntılar ve ahvâlin değişmesi onu iman ve yakîninden uzaklaştıramaz.[99]

3. Ka'b b. Mâlik'in rivayetine göre Hz. Peygamber:

مثل المؤمن كمثل الخامة من الزرع تفيئها الرياح تصرعها مرة وتعدلها أخرى حتى يأتيه أجله ومثل المنافق كالأرزة المجذية التي لا يصيبها شئ حتى يكون انجعافها مرة واحدة = "*Mü'minin misali, rüzgârın kuruyuncaya kadar sağa sola eğdiği, bazen yere yıktığı bazen doğrulttuğu ekin dalı gibidir. Nihayet eceli gelir. Münafığın misali de, kendine hiçbir şey isabet etmeyen ve dimdik ve sağlam bir şekilde duran katran/çam ağacı gibidir. Şu kadar var ki, bu ağacın sökülmesi bir hamlede gerçekleşir.*"[100] Hadisin birinci kısmı, Enes b. Mâlik hadisinde (مثل المؤمن مثل السنبلة تقوم أحيانا وتميل أحيانا) = "*Mü'min ekin başağına benzer, bazen ayağa kalkar, bazen sağa sola eğilir*" lâfzıyla nakledilmiştir.[101] İkinci teşbihte, bizim lâfzımızda "münafık" şeklinde geçen "benzetilen" unsuru, hadisin bazı lâfızlarında "kâfir"[102], bazılarında ise "fâcir"[103] şeklinde geçmektedir.

Buhârî'nin *es-Sahîh* adlı eserine şerh yazan İbn Hacer (852/1448) ve Aynî (855/1451) gibi âlimler, hadiste geçen (الأرزة) kelimesini açıklarken, onun "Tarsus dağlarında görülen bu ağacın iki vadi arasını kapatacak uzunlukta, yirmi kişi el ele tutsa bile kucaklayamayacağı kalınlıkta veya kaldıramayacağı ağırlıkta olduğuna" dikkat çekmişlerdir. Hattâbî (388/998) ve İbn Fâris (395/1005) Irak'ta adına (الصنوبر) denilen ağacın bu olduğunu söylemişlerdir.[104] Bu durumda (الأرزة) kelimesiyle "çam ağacı" kastedilmiştir.

Meselde iki teşbih yapılmıştır. Bunlardan birinde mü'min ekin dalına benzetilmiştir. Topraktaki kökünün zayıf olması sebebiyle ekinin esen rüzgârın gücüy-

[99] Râmhürmüzî, a. g. e. aynı yer.

[100] Buhârî, Merdâ, 1; Müslim, Sıfetü'l-münâfikîn, 58, 60; Tirmizî, Edeb, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 454; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 163 (30346). Mesel için bkz. Râmhumüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs, s. 79,80 (37); Ebu'ş-Şeyh, Kitâbü'l-emsâl, s. 212, 213 (315);* Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 163.

[101] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 394; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, II, 293. Mesel için bkz. Râmhurmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 80 (38); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 231 (340).

[102] Örnek olarak bkz. Müslim, Sıfetü'l-münâfikîn, 59; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX, 94 (185); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 89 (34412).

[103] Örnek olarak bkz. Buhârî, Merdâ, 1;

[104] İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhıbbüddîn el-Hatîb, el-Mektebetü's-selefiyye, Kahire, 1407, X, 111; Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Âmire Matbası, XXI, 210.

le sağa sola sallanıp yere yıkılması gibi, mü'min de başına gelen hastalık ve musibetler yüzünden bazen sarsılır, yataklara düşer. Bazen de tıpkı rüzgârın ekini doğrultması gibi, sıhhatine kavuşup ayağa kalkar.[105] Ama rüzgârın şiddeti, onu kökten sökemez, sağa sola savrulsa da sonunda yine doğrulur. Mü'min de böyledir. Hastalık, zulüm, keder gibi zamanın birtakım bunaltıcı ahvali karşısında sağa sola sarsılsa da bir türlü yıkılmaz. Çeşitli dünya sıkıntıları onu sarssa da, o yıkılmamalı ve Allah yolunda kulluğunu sürdürmelidir.

İkinci teşbihte ise, münafık katran/çam ağacına benzetilmiştir. Aynî bu benzetmeyi, "İnanmayan kişinin dünyaya olan bağlılığı, katran/çam ağacının toprağa olan bağlılığı gibi kuvvetlidir. Bu ağacın sökülüşü ne kadar zor ise, inanmayan kişinin dünyadan ayrılışı da bu derece zor olur"[106] cümleleriyle açıklamıştır. Bu açıklama bize doğal olarak "mü'minin dünyadan ayrılışının, ekinin topraktan ayrılışı gibi kolay olacağı" sonucuna da götürmektedir.

ce. Müslümanları Bazı Hayvanlara Benzeten Meseller

1. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber:

إنما الناس كالإبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة = *"Halk, içinde bir tane bile binmeye elverişlisini bulamadığınız yüz develik bir sürü gibidir."*[107] buyurmuştur.

Hadiste geçen (الراحلة) kelimesi, "İster dişi ister erkek olsun, yaratılışı mükemmel, asil, soylu, gösterişli, binme ve yük taşımaya elverişli deve" anlamına gelmektedir.[108] Ayrıca (كاد) mukârebe fiillerindendir. Bu itibarla hadis "İnsanların hali, aralarında asil, binme ve yük taşıma işlerine elverişlisi çok az bulunan deve sürüsünün haline benzer. Sürü içinde işe yarar deve vardır, ama bunların sayısı yok denecek kadar azdır. İnsanlardaki durum da bundan farksızdır" şeklinde anlaşılması gerekir.

Ezherî (370/980)'ye göre hadisten maksat, dünyada zühdü, takvası kâmil, kalbi âhirete müteveccih insanın pek az bulunduğudur. Bu durum, deve sürüsünün içinde işe yarayanların az bulunmasına benzetilmiştir.[109]

2. İbn Ömer'in rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: المؤمنون هينون لينون كالإبل الأنف إن قيد انقاد وإن أنيخ استناخ = *"Mü'minler hoşgörülü ve*

[105] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, aynı yer.

[106] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXI, 210.

[107] Buhârî, Rikâk, 34; Müslim, Fedâilü's-sahâbe, 232; Tirmizî, Edeb, 82; İbn Mâce, Fiten, 16; Ahmed, *Müsned*, II, 70, 109, 121, 122, 123, 139; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, V, 37 (4607), VIII, 60 (7963); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 19 (17568); Ebû Nu'aym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, VI, 334, VII, 142, IX, 23; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 326. Mesel için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, 51; Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, 81, 82 (131); Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s.161.

[108] İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*, II, 209; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn; *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*, thk. Halîl Me'mûn Şiha, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, XVII, 317.

[109] Nevevî, *Minhâc*, XVII, 317

yumuşak huyludur. Bağlansa yerinde duran, 'çök' emri verilse çöken, burnu halkalı deve gibi."[110]

Hadiste geçen (الأنف) kelimesi, sıfat-ı müşebbehe olup (المأنوف), yani ism-i mef'ûl anlamında "geçirilen tahta halka burnunu acıttığı için sürücüsüne boyun eğmek zorunda kalan deve" anlamına gelmektedir.[111] Hz. Peygamber, içinde yaşadığı coğrafya ve tabiat şartları icabı, hayatının önemli bir kısmını deve sırtında geçirmiştir. Bu itibarla onun huyunu suyunu en iyi bilen kişilerdendir. "*Deve sahibi için berekettir*"[112] diyerek onu övmüşlerdir. Hadisteki "yumuşak" ve "müsamahakâr" nitelemelerinden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber mü'minleri "emre itaat" bakımından deveye benzetmişlerdir. Bu durumda hadis, "mü'min çevresindeki kişilerden kaynaklanan her türlü sıkıntı ve zorluklar konusunda kendine düşen her görevi yapmaya hazır, yumuşak ve hoşgörülü bir kişi olma durumundadır. Tıpkı burnuna takılan halkanın canını acıtması sebebiyle her emri yerine getiren bir deve gibi" şeklinde anlaşılmalıdır. Elbette bunun ölçüsü, yumuşaklık ve hoşgörü konusu olan şeylerin, meşru ve dinen emredilen şeyler olmasıdır. Hadisteki (الأنف) sıfatı için hadis sözlüklerinin verdiği anlam, bir "emre itaat zorunluluğu"na işaret etmektedir. Nasıl deve, canı burnuna bağlı olduğu için zorunlu olarak sahibinin istediği yere gidip itaat ediyorsa, mü'minler de kendilerini bağlayan inanç ve ilkeler icabı yumuşak ve müsamahalı olmak, dinin emir ve tavsiyelerine itaat etmek zorundadırlar.

cf. İnsan Karakterleri İle İlgili Meseller

1. Abdullah b. Ömer'in bildirdiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة = *"Münafığın durumu, iki sürü arasında damızlık peşinde dolaşan dişi koyuna benzer. Bir kere bu sürüden öbürüne, bir kere ondan bıkıp diğerine koşar."*[113]

[110] Ebû Nu'aym, *Hılye*, V, 180; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhammed Sa'îd b. Besyûnî, Zağlûl, Beyrut, 1990, VI, 272 (8128), 273 (8129); Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr, *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, ty. II, 279; İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1998, IV, 201; Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-Emsâl fi'l-hadîs*, s. 124 (206), Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 114 (139), 115 (140).

[111] İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *Ğarîbü'l-hadîs*, 1. bsk. thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1985, I, 44; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*, I, 75.

[112] İbn Mâce, Ticârât, 69.

[113] Müslim, Sıfetü'l-münâfikîn, 17; Nesâî, Îmân, 31; Dârimî, Mukaddime, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 32, 47, 88; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, XI, 436 (20934); Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I, 211; a.mlf, *er-Ravdu'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*, 1. bsk. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrir, el-Mektebü'l-İslâmî-Beyrut, Dâru Ammâr-Ammân, 1985, I, 351(585); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 285 (1372). Mesel için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, s. 53; Râmhurmüzî,

→

Ali el-Kârî (1014/1605), "münâfığı erkek koyun sürüleri arasında şehvetini tatmin amacıyla koşturan dişi koyuna benzeterek", onun ahlâken düştüğü feci duruma işaret edilen bu hadiste "mürekkeb teşbih" bulunduğuna dikkat çekmiştir.[114] Bu tür teşbihin kıyâsî mesel anlamına geldiğini önce belirtmiştik.

2. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

إنما مثل الذي يتصدق بصقة ثم يعود في صدقته كمثل الكالب يقئ ثم يأكل قيئه = *"Herhangi bir sadaka verip de sonra sadakasından dönen kişinin hali, kusup da sonra kusmuğunu yiyen köpeğe benzer."*[115]

Hadiste verdiği sadakadan dönen kişinin bu durumu, bir köpeğin kusmuğunu yemesine benzetilmiştir. Verilen sadakadan dönme işinin böylesine etkili bir benzetmeyle temsil edilmesi, söz konusu eylemin ahlâk açısından son derece düşük ve çirkin iş olduğunu göstermektedir.

3. Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجّة ريحها طيب وطعمها طيب، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة لا ريح لها وطعها حلو، ومثل المنافق يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مرّ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة ليس لها ريح وطعمها مرّ = *"Kur'ân okuyan mü'min turunçgillere benzer; kokusu da güzeldir, tadı da güzeldir. Kur'ân okumayan mü'min ise, hurmaya benzer; kokusu yoktur, fakat tadı güzeldir. Kur'ân okumayan münafık reyhana benzer; kokusu güzeldir, tadı ise acıdır. Kur'ân okumayan münafık da Ebû Cehil karpuzuna benzer; kokusu olmadığı gibi, tadı da acıdır."*[116]

Hadiste geçen (الأترجّة), "Şam bölgesinde (الكبّاد) adıyla tanınan ve kabuğundan çok güzel reçel yapılan tadı lezzetli ve ekşi, kokusu hoş bir meyve türü" şeklinde tanımlanmıştır. (الريحانة), Yâsemin'e benzeyen güzel kokulu bir çiçek çeşididir. Bu, fesleğen bitkisi olsa gerektir. (الحنظلة) ise, tadı acı, görünümü çirkin

→
Kitâbü emsâli'l-hadîs, s. 83 (44); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 217 (320); Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 163.

[114] Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, thk. Halîl Meyyis, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1992, I, 230.

[115] Buhârî, Hibe, 14; Müslim, Hibât, 5, 6, 8; Ebû Dâvûd, Büyû', 81; Tirmizî, Büyû', 62; Nesâî, Hibe, 3, 4; İbn Mâce, Hibât, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 237; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, X, 293 (10704); a.mlf, *el-Mu'cemu's-sağîr*, II, 104; a. mlf, *er-Ravdu'd-dânî*, II, 218 (1056); Râmhürmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s.127 (96); Dârakutnî, *es-Sünen*, thk. Abdullah Hâşim Yemân el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1966, III, 42 (177). Ebu'ş-Şeyh, *Emsâlü'l-hadîs*, s. 227 (335).

[116] Buhârî, Et'ıme, 30; Fedâilü'l-Kur'ân, 17, 36; Müslim, Müsâfirîn, 243; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *Müsned*, XII, 168 (7237); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 136 (8670); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, II, 337 (1973); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 289 (1381). Mesel için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl*, s. 44, 45; Râmhürmüzî, *Kitâbü emsâli'l-hadîs*, s. 85 (46); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 215 (318); Abdülmecîd Katâmış, *el-Emsâl el-Arabiyye*, s. 163.

bir ağaç olup acılığı ve görüntüsünün iticiliği yüzünden devenin bile yemediği bir bitki olarak açıklanmıştır.[117]

Hadiste dört adet mesel, bir başka anlatımla "temsîlî teşbih" bulunmaktadır. Bunlardan ikisi mü'minle, diğer ikisi de münafıkla ilgilidir. Birinci temsilde, Hz. Peygamber, "Kur'ân okuyan mü'mini turunç meyvesine" benzetmiştir. Benzetme yönü, "her ikisinde de zâhir ve bâtının temiz ve hoş olması"dır. Bu husus, (ريحها طيب وطعمها طيب) ifadesinden anlaşılmaktadır. Mü'min içindeki iman cevheri sebebiyle bâtını temiz olduğu gibi, okuduğu Kur'ân sebebiyle marifet kokusu salgıladığı için zâhirinin güzelliği ortaya çıkar. Tıpkı bunun gibi, turunç meyvesi kesilip yenildiğinde bâtınının güzelliği, kabuğunun güzel koku salgılamasıyla da zâhirinin güzelliği ortaya çıkar. İkinci temsilde, "Kur'ân okumayan mü'min, kalbinde imanın mevcudiyeti itibariyle, tadı hoş fakat hiç kokusu olmayan hurmaya" benzetilmiştir. Benzetme yönü, "zâhirin değil, bâtının temiz ve hoş olması"dır. Bu husus (لا ريح لها وطعمها حلو) cümlesinden anlaşılmaktadır. Kur'ân okumayan mü'minin sadece bâtını güzeldir. Çünkü kalbinde iman cevherini taşımaktadır. Zâhirinde ise, Kur'ân okumadığı için güzel koku esintilerinden mahrumdur. Tıpkı hurmanın tadı olup da, güzel kokudan mahrum olması gibi. Üçüncü temsilde "Kur'ân okuyan münafık, kokusu güzel, tadı acı olan fesleğen bitkisine" benzetilmiştir. Buradaki benzetme yönü "zâhirin güzel, bâtının bozuk olması"dır. Bu husus (ريحها طيب وطعمها مرّ) cümlesinden anlaşılmaktadır. Kur'ân okuyan münafık iman cevherinden mahrum olduğu için, bâtını kötü bir kişidir. Fakat okuduğu Kur'ân sayesinde güzel koku yayar. Tıpkı kokusu hoş, tadı acı reyhan bitkisi gibi. Dördüncü temsilde ise "Kur'ân okumayan münafık, ne kokusu ne de tadı olan Ebû Cehil karpuzuna" benzetilmiştir. Bu temsildeki benzetme yönü ise "hem zâhir hem de bâtının çirkin olması"dır. Bu husus da yine (ليس لها ريح وطعمها مرّ) cümlesinden anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Kur'ân okumayan münafık da hem zâhiri hem bâtını hayırdan yoksun bir kişidir. Aynı hem kokusu olmayan hem de tadı acı olan Ebû Cehil karpuzu gibi.[118]

Aynî (855/1461) "buradaki teşbih ve temsil makul bir manaya şamil olan bir vasıf olup, bu manayı ancak görülen ve hissedilen bir şeylerle tasviri ortaya çıkarabilir" demiştir. Gerçekten de bu manaları ifade için Hz. Peygamber'in bu hadiste ortaya koyduğundan daha uygun, daha akla yakın ve daha kapsayıcı ifade şekli bulunmasa gerektir. Çünkü müşebbeh olan insanlarla, benzetildikleri şeyler, buradaki taksime tamamıyla uymaktadır. Çünkü insanlar ya mü'min, ya gayr-i müslim olurlar. Gayr-i mü'min de ya halis münafık, ya da hükmen münafık olurlar.

[117] Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ravâi' min akvâli'r-rasûl*, s. 93, 94; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Min künûzi's-sünne*, s. 66.

[118] Abdurrahman Hasen Habenneke el-Meydânî, *Ravâi' min akvâli'r-rasûl*, s. 96; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Min künûzi's-sünne*, s. 67, 68.

Hz. Peygamber çeşitli evsafta insanları, topraktan biten ve ağaçta yetişen bitki ve meyvelere benzetmiştir. Çünkü bunlarla insanların amelleri arasında benzerlikler vardır. Ameller insanların meyveleridir. Ağaçta yetişen turunç ile hurmayı mü'mine tahsis etmiş, topraktan yetişen Ebû Cehil karpuzu ile reyhanı münafığa bırakmıştır. Böylece mü'minin şanının ve ilminin yüceliğine, münafığın da şanının düşüklüğüne ve amellerinin hiçliğine ve faydasızlığına işaret etmiştir.[119]

Bu noktada düşünülmesi gereken bir diğer husus, bu tür sözlerin kalıba dökülüp ortaya çıkmasında Hz. Peygamber'in hadislerinin ne ölçüde rolünün bulunduğu meselesidir.

c. Hadis Mesellerinin Edebiyat ve Kültüre Etkisi

Edebî söz kalıbı olan mesellerin edebiyat ve kültürü etkilememesi düşünülemez. Mesellerde gizli veya açık olarak teşbih unsuru, belirleyici bir faktör durumundadır. Bu durum, kıyâsî mesellerde daha da ön plâna çıkmaktadır. İnsanların benzetmelerden tamamen uzak kalarak konuşması, özellikle edebî parıltı içeren söz ve ifadeler ortaya koyması, dil zevkine uygun eserler vermesi mümkün değildir. Çünkü en etkili beyan sanatları olan mecaz ve istiâreler, hep teşbihe dayanan söz sanatlarıdır. Yukarda sunduğumuz çeşitli mesel örnekleri, bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Ancak hadis mesellerinden veciz mesel türüne uygun olan örneklerin, insanların konuşmasını ve dilini, kıyâsî mesellerden daha fazla etkilediğini tespit etmemiz gerekir. Bu çeşit meselin kısa ve veciz oluşu, herhangi bir olayla ilişkili olarak söylenmiş olması, benzer durumlarda hemen hatırlanmasını kolaylaştırıcı bir unsur olsa gerektir.[120] Benzer bir durum, veciz mesel örneği kısa hadisler için söz konusudur. İslâm toplumlarında, genellikle bu tür rivayetlerin muhtevası, atasözü formu içinde karşımıza çıkmaktadır.

Merhum hadis hocalarımızdan Selman Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri* adlı kitabı,[121] bu bağlamda önemli bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Veciz mesellerin ortaya çıkmasında hadislerin etkisini tespit için, bu eser ve benzerlerinden bazı örnekleri, hadislerin kaynak değeri ve değerlendirme konusunda önemli ilâvelerde bulunarak, hatta sınırlı da olsa hadis değişikliği yaparak aktara-

119 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XX, 38.

120 Yıllar önce Suriye'de bulunduğum sırada üniversite yurdunda, yemek yerlerken uğradığım Arap arkadaş grubu beni görüverince, hep bir ağızdan koro halinde, (شرف أستاذ، تحبك حماتك) = "*Buyur üstat, kaynanan seni seviyor*" dediklerinde çok şaşırmış, Türkiye'de çok yaygın olan bu sözün, Araplar tarafından da aynı bağlam ve konumda kullanıldığını görmüş, tekerleme türü kısa söz kalıplarının gücü ve yaygınlık oranının yüksekliğine tanık olmuştum.

121 Uludağ Üniversitesi Yayınları, Bursa, 1994.

cağız. Önce Türk atasözünü, hemen devamında, bu sözün muhtevasını yansıtan hadisi vermemiz, mukayese imkânı vermesi bakımından faydalı olacaktır.

1. "Ödünç yiyen kesesinden yer."[122] العارية مؤداة والمنحة مردودة والدين مقضيّ والزعيم غارم = *"Emânet geri verilir, ödünç alınan mal iâde edilir, borç ödenir, kefil borçlu hükmündedir."*[123]

2. "Acele işe şeytan karışır."[124] التأنّي من الله والعجلة من الشيطان = *"Teennî ile hareket Allah'tan, acele şeytandandır."*[125]

3. "Ağaç yaş iken (fidan iken, yeşilken, genç iken) eğilir."[126] العلم في الصّغر كا لنقش في الحجر = *"Küçük yaşta ilim öğrenmek taşa nakış yapmak gibidir."*[127] مثل الذي يتعلم في صغره كالنقش على الحجر ومثل الذي يتعلم في كبره كالذي يكتب على الماء = *"Küçük yaşta ilim öğrenenin durumu taşa nakşeden gibidir; büyük yaşta ilim öğrenenin durumu ise suya yazı yazan kimse gibidir."*[128]

3. "Can çıkmayınca huy çıkamaz."[129] إن مغيّر الخلق كمغيّر الخلق إنك لا تستطيع أن تغيّر خلقه حتى تغيّر خلقه = *"Huyunu değiştiren kişi, yaratılışını değiştiren kişiye benzer. Çünkü onun yaratılışını değiştirmedikçe huyunu değiştiremezsin."*[130] إنكم لن تستطيعوا أن تغيّروا خلقه حتى تغيّروا خلقه = *"Onun yaratılışını değiştirmedikçe huyunu değiştiremezsiniz."*[131]

[122] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul, 1977, s. 445.

[123] Tirmizî, Büyû, 39; Ebû Dâvûd, Büyû', 88; İbn Mâce, Sadakât, 1; Dârimî, Büyû', 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 222, V, 267, 293; Dârakutnî, *Sünen*, thk. Abdullah Hâşim Yemânî, el-Medenî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1966, III, 40 (166); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 64 (50). Hadis "sahîh" bulunmuştur. Bilgi için bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, IV, 258; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, 3. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1988, II, 686 (1695); Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsü's-sahîh*â, II, 166 (610).

[124] Numan Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, s. 245.

[125] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, VI, 122 (5702); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, VII, 247 (Eserin muhakkıkı Hüseyin Selîm Esed hadisin "zayıf" olduğunu söylemiştir); Taberânî, *Müsnedü'ş-şâmiyyîn*, III, 310 (Eserin muhakkıkı hadisin "hasen" olduğuna işaret emiştir); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 104 (20057); a. mlf, *Şu'abü'l-îmân*, IV, 89 (43567); Ebû Nuaym, *Hılye*, VIII, 78.

[126] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*. s. 29.

[127] Rivayeti, Beyhakî (458/1066) "*el-Medhal*" adlı eserinde Hasen el-Basrî (110/'428)nin sözü olarak; İbn Abdilber (463/1071) yine aynı tâbiînin sözü olarak (طلب الحديث في الصغر كالنقش في الحجر) lâfzıyla nakletmiştir. Bilgi için bkz. Sehâvî, Muhammed Abdurrahman Muhammed, *el-Mekâsıdü'l-hasene*, thk. Muhammed Abdullah es-Sıddîk, Dâru'l-Edeb el-Arabî, Mısır, 1956, s. 287; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 66.

[128] Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, I, 125; Ebu'd-Derdâ rivayeti olan hadis "zayıf " bulunmuştur. Bilgi için bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 748 (1757); Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 1202 (12018).

[129] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, s. 139.

[130] Buhârî, Ebû Abdillah İsmail b. Muhammed, *el-Edebü'l-müfred*, 3. bsk. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru'l-beşâir el-İslâmiyye, Beyrut, 1989, s. 107 (283); Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hıtâb*, I, 232 (893). Elbânî hadisin bu lâfzının "zayıf" olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 480 (4791).

[131] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 178 (8884, 8885). Heysemî bu rivayetin râvîlerinin sika olduğunu söylemiştir. Bilgi için bkz. *Mecmau'z-zevâid*, VII, 402. Ancak tespitlerimize göre bu rivayet Hz. Peygamber'e isnat edilmeden verilmiştir.

4. "Etme komşuna gelir başına."[132]; "Çalma kapımı çalarlar kapını."; "Ne ekersen onu biçersin."; "Ne doğrarsan aşına o çıkar kaşığına."[133] كما تدين تدان = *"Ne edersen onu bulursun."*[134]

5. "Sürüden ayrılanı kurt kapar."[135] عليكم بالجماعة فإنما يأكل الذئب الشاة القاصية= *"Birlik olmaya bakın. Çünkü sürüden ayrılan koyunu mutlaka kurt yer."*[136]

6. "Dost acı söyler."[137] قل الحقّ وإن كان مرّا = *"Acı da olsa gerçeği söyle."*[138]

7. "Hatasız kul olmaz."; "Beşer şaşar."[139] كلّ بني آدم خطّاء = *"Bütün insanlar hata yapar."*[140]

7. "Sık gidersen dostuna, yatar arka üstüne."[141] زر غبّا تزدد حبّا = *"Ziyareti aralıklı yap ki, sevgin artsın."*[142]

[132] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, s. 229.

[133] Numan Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, s. 301.

[134] Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 2. bsk. thk. Abdurrahman el'Azamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, XI, 178 (20262); Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1983, s. 142; Hatîb el-Bağdâdî, *İktizâu'l-ilm el-amel*, 4. bsk. thk. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1397, s. 98; Ebû Nu'aym, *Hılye*, III, 376, IV, 48, VI, 37, 107. Ebû Kılâbe, İbn Ömer ve Ebu'd-Derdâ gibi kişilerden rivayet edilen hadisin merfû, mürsel ve mevkûf senetlerinden söz edilmiş ve sonuç itibariyle "zayıf" bulunmuştur. Bilgi için bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 335 (902); Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 612 (6119), 967 (9757); a. mlf, *Silsiletü'l-ehâdîs ed-da'îfe*, IV, 77 (1576). Mâlik b. Dinâr (131/748) rivayetin Tevrat'ta geçtiğine işaret ederken (*İktizâu'l-ilm el-amel*, s. 98); Münâvî (1031/1622) İncil'de geçtiğini söylemiştir. Bilgi için bkz. *el-İthâfâtü's-seniyye bi'l-ehâdîsi'l-kudsiyye*, thk. Muhammed Âtıf ez-Zu'bî, Müessesetü'r-risâle, s. 105.

[135] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, s. 496.

[136] Ebû Dâvûd, Salât, 46; Nesâî, İmâme, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 446. Hadis için Hâkim "sahîh" derken; Elbânî "hasen" hükmü vermiştir. Bilgi için bkz. Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, I, 247; Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 1064 (10638).

[137] Ömer Âsım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1981, s. 210.

[138] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 159; İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 76 (361); Ebû Nu'aym, *Hılyetü'l-evliyâ*, I, 168; İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, XXIII, 278; Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 378 (422, 651) Ebû Zerr'in merfû olarak rivayet ettiği hadisin şâhitleri de bulunmaktadır. Bilgi için bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 884 (1890). (ما من صدقة أحب إلى الله من قول الحق) ve (قل الحق ولو على نفسك) gibi lâfızları da tespit edilen hadisin özellikle (أوصاني أن أقول الحق وإن كان مرا) şeklinde gelen Ebû Zer hadisinin "sahîh" olduğu bildirilmiştir. Hadis için bkz. İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 92 (449); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 156 (1648); a. mlf, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 364 (7739); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 91 (19973); Ebû Nu'aym, *Hılye*, I, 160, II, 357. İbn Hacer, Elbânî ve Şuayb el-Arnaût, hadisin "sahîh" olduğunu söylemişlerdir. Bkz. İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, III, 52 (1265); İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 92; Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb*, II, 287 (2320), 336 (2525).

[139] Numan Yazıcı, *Atasözleri ve Deyimler*, s. 279.

[140] Tirmizî, Kıyâme, 49; İbn Mâce, Zühd, 30; Dârimî, Rikâk, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* III, 198; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, V, 301, No. 2922 (Hüseyin Selim Esed hadisin "zayıf" olduğuna hükmetmiştir); Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 301; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, V, 420 (7127).

[141] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, s. 480. Nitekim "*Sık gelir gidersen olmaz her yere, ya muhabbet kalkar ya bir hal olur*", dizesi, halk edebiyatımıza ve türkülerimize girmiştir.

[142] Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, Dâru'l-marife, Beyrut, ty. s. 330 (2535); İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 386 (6230); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, IV, 21 (3535); a. mlf, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, II, 210 (1754), III, 248 (3052); a. mlf, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, I, 107; a. mlf, *er-Ravdu'd-dânî*, I, 187 (296); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-Emsâl*, s. 12 (14); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VI, 326 (8362), 327 (8363) 328 (8371); Hâkim, *el-*

→

8. "Gülme komşuna gelir başına."[143] لا تظهر الشّماتة لأخيك فيرحمه الله ويبتليك = *"Kardeşinin başına gelen musibete sevinme. Olabilir ki, Allah ona merhamet eder de seni hastalığa dûçâr eder."*[144]

9. "Âşığın gözü kör olur."[145] حبّك الشيء يعمي ويصم = *"Bir şeyi sevmen gözü kör, kulağı sağır eder."*[146]

10. "Ev alma, komşu al."[147] الجار قبل الدار = *"Evden önce komşu gerekir."*[148] التمسوا الجار قبل شراء الدار = *"Ev almadan önce komşu araştırınız."*[149]

SONUÇ

Çalışmamızda 16 veciz hadis meseli, 18 temsîl veya diğer adıyla kıyâsî hadis meseli olmak üzere, 34 örnek zikrederek onlarla hangi anlamların kastedildiği konusuna açıklık getirmeye çalıştık. Ulaştığımız sonuç ve önerileri şöyle sıralayabiliriz:

Türkçe'de "örneklendirme" şeklinde karşılanan "darb-ı mesel getirme"de amaç, uzak olanı yaklaştırmak, kapalı olanı aydınlatmak ve anlatılmak istenen manayı, âdeta gözle görünür ve ele tutulur tarzda canlandırıp tasvir etmektir. Her

→

Müstedrek ale's-Sahîhayn, III, 347; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 175; Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 366 (406, 629), 367 (632).

[143] Feridun Fâzıl Tülbentçi, *Türk Atasözleri ve Deyimler*, s. 262.

[144] Tirmizî, Kıyâme, 54; İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-va'y, Haleb, ty. I, 355 (465); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXII, 53 (127), a. mlf, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, I, 214 (384), IV, 305 (3379); Ebu'ş-Şeyh, *el-Emsâl fi'l-hadîs*, s.121 (202); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, II,77 (592, 917), 78 (919)

[145] Ömer Âsım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 141.

[146] Ebû Dâvûd, Edeb, 116; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 194; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, II, 107 (1853); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, IV, 334; a. mlf, *Müsnedü'ş-şâmiyyîn*, II, 340 (1454), 346 (1468); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-Emsâl fi'l-hadîs*, s. 70 (115); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 157 (151, 219). Her ne kadar İbnü'l-Cevzî ve Sağânî hadisin "mevzû'" olduğunu söylemişlerse de, Irâkî ve Sehavî gibi âlimler bu hükmü mübâlağalı bulmuşlardır. Irâkî "Hadis hakkında Ebû Dâvûd'un sükût etmiş olması bizim için yeterlidir. Mevzû' değildir. Kaldı ki za'fı da şedîd değildir, hadis hasendir" demiş, İbn Hacer de Irâkî'nin bu hükmüne katılmıştır. Sonuçta ihtiyatlı bir hükümle onun en azından "zayıf" olduğu söylenebilir. Bilgi için bkz. Irâkî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ*, III, 15; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 79 (1095); Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîs ed-da'îfe*, IV, 348 (1868).

[147] Ömer Âsım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, s. 233.

[148] İbn Ebid-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Mecdî es-Seyyid İbrahim, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire, 1990, s. 107 (Merfû değil); Ebu'ş-Şeyh, *Kitâbü'l-Emsâl fi'l-hadîs*, s. 144 (232); Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hıtâb*, II, 119 (2624) Süyûtî ve Aclûnî, hadisin senedinde "metrûk" bir râvî bulunmasına rağmen, (الجار ثم الدار والرفيق ثم الطريق) lâfzıyla Râfi' b. Hudeyc'den gelen şâhitleri bulunduğuna dikkat çekerek "zayıf" olduğuna işaret etmişlerdir. Elbânî de onların bu hükmüne katılmıştır. Bilgi için bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 203 (531), II, 34 (1051); Elbânî, *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 639 (6389); a. mlf, *Silsiletü'l-ehâdîs ed-da'îfe*, VI, 176 (2675).

[149] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IV, 268 (4369); Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VIII, 300 (Senetteki Ebân b. el-Muhabber metrûk bir râvîdir); Kudâ'î, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 412 (463, 709). Elbânî hadisin "*çok zayıf*" olduğuna hükmetmiştir. Bkz. *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 308 (3072); a. mlf, *Silsiletü'l-ehâdîs ed-Da'îfe*, VI, 175 (2674).

hangi bir mana veya düşüncenin bu şekilde temsili, sözü güçlendirir ve manaya parlaklık kazandırır.

Soyut olarak ifade edildiğinde de zihne ulaşan mana ve düşünceler, mesel üslûbuyla sunulduğu zaman his ve vicdana ulaşma imkânı bulur. Bu durum muhatabın aklî, hissî ve vicdanî kuvvelerinin tamamının uyarılmasını ve anlatılan konuyu âdeta yaşamasını sağlar. Çünkü zihin, insan beynine ulaşan kanallardan sadece biridir.

Mesel kullanımı, tabiatı gereği dilden dile çabuk yaygınlaşan söz kalıpları olduğu için, verilen mesajın çok çabuk algılanmasını sağlayan bir eğitim materyali olarak düşünülmelidir. Esasen Kur'ân ve Hadis mesellerinin ortaya konuluşundaki başlıca amaç bu husustur. Çalışmamızda ortaya koyduğumuz bilgi ve tespitler, temelinde teşbih bulunan bu örneklendirme metodunun, bizzat Hz. Peygamber tarafından sıkça kullanıldığını göstermektedir. Bu nokta, çağımızda eğitim ve öğretim faaliyeti yürüten özel ve tüzel şahısların dikkatlerine sunulması gereken bir husustur.

Türk dilinde kullanılan birçok atasözünün doğmasında özellikle "veciz mesel" tanımına uyan hadislerin büyük bir etkisi görülmektedir. Bu durum, hadislerin bir toplumun kültürünü oluşturmadaki rolünü doğruladığı kadar, aynı zamanda, Türklerin Müslüman olmalarından sonra İslâm kültür ve medeniyetinden ileri derecede etkilendikleri yönündeki düşüncelerin haklılık derecesini güçlendiren bir tespittir. Nitekim Selman Başaran *Hadislerin Türk Atasözlerine Etkisi* adlı çalışmasında ele aldığı 400 küsur rivayetten 285'nin hadislerle doğrudan, 140 kadarının da dolaylı olarak ilgili olduğu sonucuna ulaşmıştır.

HADİS MESELLERİ (Mahiyet, Literatür, Örnekler)

THE PARABLES IN HADITH (Nature, Literature, Examples)

Muhittin UYSAL

Mesel literally means similar, proof and famous word. The metaphorical similes used in teaching and education today were used in hadiths by Prophet Muhammad. The hadiths of Prophet Muhammad in this subject were complied in the books which are called *Emsal al-Hadith*.

There are forty three parables in al-Qur'an. But, the parables in Hadith are unlimited. Undoubtedly, the researchers of Arab considered these parables vastly and wrote the books of parables and worked hard to collect and explain them.

The parable is two kinds: pithy parable and compound-analogical parable. The pithy parables are short sentences which are received from long-term experiences. But, the analogical parables came in wonderful and suitable to al-Qur'an's parables used for the purpose of promising or awaking, frightening or giving a piece of good news, forbidding or making permissible, warning or inciting.

Key words: Prophet, Hadith, Parables of Hadith, Education

الأمثال في الحديث: الماهية، الكتب، الأمثلة

المثل في اللغة بمعنى الشبيه والحجّة والحديث المشهور. إن الأمثال التي تستخدم في التعليم والتربية اليوم كان يستعملها النبي محمد عليه السلام في أحاديثه. فهذه الأحاديث قد جمعت في كتب باسم أمثال الحديث. وفي القرآن ثلاثة وأربعون مثلا، أمّا الأمثال التي وردت في السنة فليس هناك حصر دقيق. وممّا لا شكّ فيه أنّ الباحثين العرب اهتموا بالأمثال اهتماما كبيرا فأفردوا لها مؤلفات وبذلوا جهدا كبيرا في جمعها وشرحها.

والمثل نوعان: المثل الوجيز والمثل القياسي، فالأمثال الوجيزة ليست إلا جملا قصيرة نتيجة تجارب طويلة. أمّا الأمثال القياسية فهي التي جاءت على نسق الأمثال في القرآن والتي ساقها الله للوعد أو الوعيد وللتحليل أو التحريم وللترغيب أو الترهيب.

AHÎ ŞECERE-NÂMELERİNİN TARİHÎ TEMELİ VE YAZILIŞ SEBEPLERİ

Mehmet Ali HACIGÖKMEN
Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. Fen Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

İnsanlar kendilerini önemli kişilerden göstermek için soylarını peygambere veya yakınına dayamak ihtiyacını hisseder. Bu, Türk tarihinde bir gelenek ve "töre" haline gelmiştir. Bu şecere-nâmeleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci grup olarak adlandırdığımız şecere-nâmelerin ana kaynağı hemen hemen tamamı Reşîdüddîn[1] ve Şecere-i Terâkime'dir.[2] Bütün bu şecere-nâmeler Türkmen unsurları birleştiren bir unsur olarak öne çıkmıştır. Hakanlar, sultanlar, beyler bu töreye çok önem vermişlerdir. Meselâ, Orta Asya'da kurulan Türk devletlerinde Karahanlılar, Selçuklular kendilerini Afrasyâb'a nispet etmişlerdir.[3] Nitekim Hıristiyan kaynaklarında, halifeye gönderdiği mektupta, Tuğrul Bey'in kendisini Hun hükümdarları soyuna bağlandığına dair rivayet de bu mahiyettedir.[4] Bunun, tarihte birçok örnekleri vardır. Selçuklular Gaznelileri köle-zâde ve kendilerini de padişah-zâde saymaları, bütün Oğuzlar gibi onların da destanî şecere-nâmeye sadakat gösterdiklerini ifade eder.[5] Ebu'l-Gazî Bahadır Han, Oğuz Han ile Afrasıyâb'ı açıkça aynı şahıs olarak göstermiştir. Bu, Osmanlı kroniklerinde genellikle Osman Oğullarının tarihine geçilmeden evvel, Osmanlı hanedanı yükseltilir ve onlara ait bir şecere verilirdi. Bu şecere-nâmede Osman Oğullarının ataları Oğuz Han'a ve nihayetinde Nuh peygambere ulaştırılır. Kısacası şecere-nâmelerde, dinî gelenekten kaynaklanan bir peygambere bağlama; millî gelenekten kaynaklanan Oğuz'a mensubiyet; meşrulaştırma gelene-

* Yard. Doç. Dr. S. Ü. Fen-Ed. Fak. Tarih Böl. Öğretim Üyesi

[1] Topkapı sarayında 1314 tarihli bir nüsha (no: 1654) ve III. Ahmed Kütüphanesi'nde 1317 (no: 2935) nüshaları bulunan bu Farsça Oğuz-nâmelere dayanarak Türkçe neşri yapılmıştır. Z. V. Togan, *Reşideddin Oğuznamesi. Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1972. Bkz. A. Ateş, *Raşid al-din fazlalah Câmi' al-tavârîh*, II, Cz. 4. Ankara 1957, 19; ayrıca bkz: C. A. Storey, "Rashid al-Din Tabib" *EI*[2], II, 1202; Ü. Bulduk, "Osmanlı Knoniklerindeki Türk Oğuz Şecereleri ve Kayılar" *TSAD*, III, Sa. 1 (Mart 1999), 55-139.

[2] Ebu'l Gazi Bahadır Han, *Şecere-i Terâkime*, (Nşr. A. N. Kononov), Türkçe metin, Rusça tercümesi ve notları; Moskova- Leningrad 1958 vd.

[3] Nizâmu'l-mülk, *Siyâset-nâme* I, (Farsça metin) (nşr. Ch. Schefer), Paris 1891, s. 7; Ayrıca bkz. Nizâmu'l-mülk, *Siyâset-nâme* (yay. M. Altay Köymen), Ankara 1999.

[4] Bar Hebraus, *Ebu'l Ferec Tarihi*[2], TTK, yay. Ankara 1987. I, 201.

[5] Zahiruddin Nişaburî, *Selçuk-nâme, zeyl-i Selçuk-nâme*, (nşr. İsmail Han Afşar), Tahran 1332, s. 13-14.

ğinden, "töresinden" kaynaklanmakta bunlarda genellikle ve Yazıcızade Ali'ye dayandırılmaktadır[6].

İkinci grup seçere-nameler, XIII. yüzyılın sonlarında görülmektedir. Anadolu'da, XIV. yüzyıl başlarından itibaren bu tür şecere-nâmeler çok çeşitlilik arz eder. Böylece hem sanatlarının kutsallığını ve hem o sanatı icrâ edenlerin muhterem olduklarını çevrelerine empoze etmeye çalışırlar. Bu yolla toplumda sanata rağbet uyandırmakta gözetilmiştir. Bu meslekî intisapla ilgili olarak, Ahî teşkilâtında birçok şecere-nâmeler yazılmıştır. Bunlar Anadolu Türkçesi ve tarihi açısından çok önemli bir malzeme teşkil etmektedir.

Ahî Şecere-nâmelerinin Ortaya Çıkışı

İkinci grup olarak adlandırdığımız şecere-nâmelerinin içinde değerlendirdiğimiz Ahî Şecere-nâmelerin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı hakkında kesin bir fikrimiz bulunmamaktadır. Yalnız Ahî teşkilâtı içinde, Ahî Evren'in kayınpederi Evhadüddîn-i Kirmânî'nin meslekî intisapla ilgili menkıbesi anlatılır. Ahîlik geleneğinde sanat erbabı olan Ahînin mesleğini kimden öğrendiği (el aldığı) ve meslek intisabı hangi pirlere dayandığı büyük önem taşır. Meslekî intisabı olmayan sanatkârların sanatında kutsiyet ve bereket olmayacağına inanılır. Onun için her sanat mesleği bir ulu kişiye dayandırılır. Ahî Evren'in şeyhi Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Malatya'daki halifesi Şeyh Fahruddîn Hasan, bir zaviye yaptırmış, zaviyeye su temin etmek için de bir kuyu inşa ettirmiştir. Evhadüddîn-i Kirmânî kuyuyu görünce çok beğenmiş, kuyuyu yapan ustaya bu sanatı kimden öğrendiğini sormuştur. Usta ise bu sanatı, kendi kendine icat ettiğini ifade edince, Şeyh Evhadüddîn-i Kirmânî hemen kuyuyu doldurtmuştur. Kendisine bu davranışın sebebi sorulunca "*bir usta mesleğini, ustasından öğrenmemişse, yani intisabı yoksa meydana getirdiği eserde kutsiyet ve haysiyet olamaz*" buyurmuştur.[7] Bu zihniyet, tarih boyunca Ahîler arasında geçerli olmuştur. Bu itibarla Ahîler meslekî intisaplarını belirtme ihtiyacını duymuşlardır. Bu konu Ahî Evren'in eserlerinde de işlenmiştir. Bu itibarla Ahîler, belgelerindeki meslekî intisaplarını belirtme ihtiyacını duymuşlardır. Ahî Evren eserlerinde bu noktaya işaret etmiştir.

Ahî Evren diye bilinen Şeyh Mahmûd'un *Letâif-i Hikmet* adlı eserinin bir yerinde şöyle demektedir:

"Bilmiş ol ki Yaratan, insanlığı şehirli tabiatında yarattı. Bu sözün manası şudur ki, Cenâb-ı Allah insanlığı öyle yaratmıştır ki, çok şeylere muhtaçtır. Yiyecekler,

[6] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ü. Bulduk, "Osmanlı Knoniklerindeki Türk Oğuz Şecereleri ve Kayılar" *TSAD*, III, Sa. 1 (Mart 1999), 55-139.

[7] *Menâkıb-nâme-i Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî*, s. 83. F. Coşkuner, *Şeyh Evhadü'd-dîn Hamid el-Kirmânî'nin Menkıbeleri*, (İnceleme-Çeviri) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1994, s. 74; Ayrıca bkz. M. Bayram, Ahî *Evren ve Ahî Teşkilâtını Kuruluşu*, Konya 1991, s. 150.

içecekler, giysiler, evlenme, meslek edinme gibi. Bütün bunları hiç kimse tek başına elde edemez. Bilâkis bir topluluk gereklidir. İhtiyaç ve bir kısmını tedarik edebilirsiniz. Bir kısmı ekinler ve ziraat yapsınlar, bazıları âletleri yapsınlar. (Demircilik marangozluk gibi) Demircilik, marangozluk da birtakım âlet ve edevâtlar da yapabilir. Bu âletlerin yapılması için de başka bir topluluk gereklidir. Bu yolla bütün sanatlar yapılabilir. İnsanlık buna muhtaçtır.

Öyleyse malûm olmuştur ki, insanlardan her birisi çok sayıda topluluklara muhtaçtır. Öyleyse çok sayıda insanın bir yerde toplanmaları gerekir. Bu sözler şudur: Her birisi sanatla meşgul olmalıdır ki, herkesin ihtiyacı karşılanmış olsun. "İnsanlık medenî tabiatlıdır" sözünün manası budur. Böyle olunca çok sayıda insanların toplanması çekişmeye, düşmanlığa sebep olur. Çünkü malûm olduğu üzere o insanların her biri kendi ihtiyaçlarını karşılamaya talip olacaktır. Her kimin elinde bir şeyler varsa birkaç kişi talip olabilir. Her birinin nefsi müsamaha etmeyebilir. Onun elinde olan şeyi dağıtması ancak bir karşılık olursa alabilir. Öyleyse halka bir kanun gerekir ki, o kanun onların çekişmelerini durduracak nitelikte olmalıdır. O kanuna uyduklarında çekişme halkın arasından kesilsin. Her biri kendi talep ettiği şeye kavuşsun (münazaa olmaksızın). Eğer bir zaman oraya bir çekişme girerse o kanuna müracaat etmek suretiyle ortadan kalkar."[8]

Bu ibarelerden anlaşılmaktadır ki, Ahî Evren Şeyh Nasîrüddîn Mahmûd ve Evhadüddîn-i Kirmânî'nin fikirleri doğrultusunda tarih boyunca Anadolu'da Ahî işyerlerinin yönetmelikleri olan Ahî Şecere-nâmeleri meydana getirilmiştir.[9] Ahî işyerlerinde, o işyerinin bir ruhsat ve bonservisi konumunda şecere-nâmelerin düzenlenmesine gidilmiş olduğu düşünülebilir. Anadolu'da yazılan şecere-nâmelerinin menşeini buna bağlamak daha doğru olur sanırız.

Yalnız bu şecere-nâmelerin Arapların anladığı manada nesep bilgisini içeren şecere-nâmelerden de farklı olduğunu burada ifade edelim. Meselâ İslâmiyet'ten evvel Arap kültüründe nesep bilgisi kuvvetli olduğu gibi, İslâmiyet'ten sonra da efsanevî şahsiyetlerin, veliler kanalı ile Peygamber'e dayandırılması bir gelenek halindeydi.[10] Araplardaki nesepçilik anlayışı ve ensâba dair kitapların çokluğu malûmdur. Türkler, farklı kültür alanlarının insanları oldukları için, bu anlayıştan uzak bulunuyorlardı. Osmanlı devlet yöneticilerinin soy kütüğünün

[8] *Letâif-i Hikmet,* (yay. Gulam Muhsin Yusufî), Tahran, s 145.

[9] M. Bayram, "Anadolu Selçukluları Zamanında Bilimsel Zihniyet ve Bilimin İşe (Üretime) Dönüştürülmesi Anlayışı Ve Uygulanması", *Ahîlik Kültürü Haftası 1995 Yılı İstanbul Paneli Bildirileri*, İst. Esnaf ve Sanatkârlar Odaları Birliği Yay. İstanbul 1996, s. 20.

[10] S. Bayram, "Musavvir Hüseyin tarafından Minyatürleri Yapılan ve Halen Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde Muhafaza edilen Silsile-nâme", *VD*, XIII/1954, 253-254; aynı yazar, "Amasya-Taşova-Alparslan Beldesi Seyyid Nureddin Alparslan er-Rufai'nin 655/ 1257M. Tarihli Arapça Vakfiyesi ile 996/1588 Tarihli Seyyid Fettah Veli Silsile-nâmesi", *VD*, XXIII/1994, 34.

kayda geçen Tevârîh-i Âl-i Osmân'a dair kitaplar, bir tarafa bırakılırsa, "evlâd-ı Resûl"ün silsilesini kayıt ve zapta görevli Nakîbü'l-Eşrâflık müessesesi[11] hariç, Arapların anladığı manada bir nesep yazıcılığı bulunmamaktadır.

Elimizde mevcut olan Ahî Şecere-nâmelerinin el yazması nüshalarından bunların ilk ortaya çıkış tarihlerini yaklaşık olarak tespit etmek durumundayız. Bu şecere-nâmelerin en eski nüshaları Farsça'dır. Buna en güzel örnek Kırşehir İl Kültür Müdürlüğü'nde bulunan bugün ziyaretçilere teşhir edilen Farsça şecere-nâmedir.[12] Daha sonraki dönemlerde Türkçe şecere-nâmelerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu ilk şecere-nâmelerin dilinin Farsça olması bu belgelerin başlangıçta Farsça olarak tanzim edildiğini göstermektedir. Şecere-nâmelerin başlangıçta Farsça olarak düzenlenmesi, Anadolu Selçuklu döneminde Farsça yazma geleneğinin devamını göstermektedir. Anadolu'da Türkçecilik ve Türkçe eser yazma geleneği yaygınlaşınca Ahî birliklerinde de buna ayak uydurularak Türkçe şecere-nâmeler tanzim edilmeye başlanmıştır. Ahî Sinan Farsça Şecere-nâmesi'nden tam bir ay sonra da Türkçe şecere-nâme kaleme alınmış olması da bunu göstermektedir.[13] Ahî Sinan Farsça Şecere-nâme'ye tıpatıp benzeyen adı

[11] Pakalın, *Tarih Deyimleri*, II, Ankara 1983, s. 647; A. H. Berki, *Istılahlar ve Tabirler*, Ankara (tarihsiz) s. 44.

[12] *Ahî Sinan Farsça Şecere-nâmesi* 876/1471 senesi Muharrem ayının sonlarında kaleme alınmıştır. 26 cm eninde 3.24 metre uzunluğunda, rulo halinde Kırşehir İl Kültür Müdürlüğü bünyesinde ziyaretçilere teşhir edilmektedir. Belgede 12 imam isimleri ağaç yaprakları gibi sıra halinde dizilmiştir. Altta ise aşere-i mübeşşere bir çiçek resmi üzerine yazılmıştır. Bu yazılar rik'a şeklinde yazılmıştır. Daha sonra gelen başlık yazıları iri sülüs, metin kısmı ise nesih şeklindedir. Belgenin sonunda bulunan dua kısmı ise rik'a şeklinde yazılmıştır. Gölpınarlı, bu şecere-nâmeyi *Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı* adlı eserinde incelemiş ve yararlanmıştır. Hatta burada geçen Ahî Sinan'ın ihtimal Ankara'da mezarı bulunan Ahî Sinan olduğunu söylemektedir. Gölpınarlı 1958'de neşrettiği *Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* "Vilâyet-nâme" adlı eserinde de aynı görüşünü tekrar etmektedir. C. Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar*, adlı kitabında Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nin tercümesini sunmuştur. Eserin sonunda Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nin fotoğrafını yayınlamıştır. Ayrıca Ahî Evren Vakfiyesi'nin suretini vermiştir. C. Hakkı Tarım, *Tarihte Kırşehri- Gülşehri*'de Ahî Sinan'a ait şecere-nâmenin bir kısmını tercüme etmiştir. Daha sonra şecere-nâmede bulunan silsileden yola çıkarak bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Silsilede bulunan Ahî Mahmûd üzerinde tereddütleri bulunduğu, şecere-nâmenin 876 (1471) tarihinden yola çıkarak, 830 h. (1426) yılında Kırşehir'de kârhânesini kuran, 876 h. tarihinde sağ olduğu anlaşılan Ahî Mahmûd, acaba Kırşehirli Ahî Babası olan Osman Bey'in kaynatası Edebâlî'nin oğlu Şeyh Mahmûd mudur diye sormaktadır. M. Bayram bu şecere-nâmeye dayanarak Ahî Evren Vakfiyesi'nin tarihlemesini yapmaktadır. İlhan Şahin ise, Osmanlı dönemi kaynaklarına dayanarak, aynı sonuca ulaşmaktadır. H. Zübeyr Koşay da Ahî Sinan Şecere-nâmesi'ni görmüş, bilgiler vermiştir.

[13] Bu şecere-nâme Türkçe olarak, Farsça şecere-nâmeden tam bir ay sonra, 876/1471 senesi Rebîü'l-evvel ayının ortalarında kaleme alınmıştır. Bu şecere-nâmenin tarihi vasatı rebîü'l-ûlâ h. 876 (1471)'dir. Belge 25 cm eninde, 5 metre uzunluğunda, rulo halinde Kırşehir İl Kültür Müdürlüğü bünyesinde ziyaretçilere sergilenmektedir. Belgede başlık kısımları iri bir sülüs yazıyla yazılmıştır. Normal metin kısımları nesih yazı ile ve belgenin sonunda ilave edilmiş Osmanlı sultanlarının isimleri doğum, ölüm ve cülus tarihleri belirtilerek rik'a yazıyla yazılmıştır. Belge ilk girişinde ilk cümle olarak "*Hâzâ şecere-i fütüvvet der beyân-ı erkân-ı debbâğân*" ifadesi yer almaktadır. Daha sonra, Hz. Muhammed, dört büyük melek ve dört büyük halifenin isimleri daireler şeklinde geçmektedir. Bu kü-

→

Ahî Cârullah olan bir şecere-nâme de Ankara'da özel bir kütüphanede bulunmaktadır. Bu şecere-nâme 830/1426 tarihlidir.[14] Farsça olarak kaleme alınmıştır. Metin kısmında da eksiklikler mevcuttur. Şu anda elimizde bulunan en eski Farsça şecere-nâme durumundadır.[15] Ayrıca *Konya* dergisinde yayınlanan, "Bir Ahî İcâzet-nâmesi" adlı makalede 830/1426 tarihli Ispartalı Ahî Süle adına düzenlenen Farsça şecere-nâmeden bahis olunmaktadır.[16] Burada şecere-nâmenin alelusûl Farsça düzenlendiği belirtilmektedir. Farsça şecere-nâme'nin, Ahî Sinan Farsça Şecere-nâmesi ile, Ahî Cârullah Şecere-nâmesi'nin adeta bir kopyası gibidir. S. Bayram'ın önce tebliğ olarak sunup,[17] daha sonra *Belleten*'de yayınladığı[18] Türkçe (1215h/1800) şecere-nâmede geçen silsilede kopukluk olsa da, Ahî Sinan Farsça Şecere-nâmesi çok benzemektedir. Burada, Ahî Mes'ûd ve oğullarından bahis vardır.

Ahi Şecere-nâmelerinin Yazılış Sebepleri

Şecere-nâmelerin yazılış sebeplerini şu hususlara bağlamak mümkündür:

1- Şecere-nâmeler bir meslek ve sanat adına düzenlendiği için, bağlılarına bu mesleğin hususiyetleri anlatılmak istenmiştir. Şecere-nâmelerde mesleğin hususiyetleri ayrıntılı anlatılmıştır. Bu da, ihtiyaçtan dolayı olmalıdır. Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nde debbağ esnafının ne yapması gerektiği hakkında ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Kervanlardan ham madde alımı ile alâkalı kısımlarından bu malların dağıtımına kadar bilgiler verilmiştir. *"Bir kimsenin töhmeti zâhir olsa üstadlar katında suçu zâhir olsun afv dilerse, cerimesi verilip daha evvel oturduğu posttan üç post aşağı oturtalar. Ocakta bulunan Ahî Baba Kethüda ve Yiğitbaşı bunu halletmeye kâdir olmazlarsa, Kadı efendiye varıp müşkilleri halleyleye."*[19]

2- Şecere-nâme hangi meslek adına yazılıyorsa, o sanatı yüceltmek amacı güdülmüştür. Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nde debbağlık sanatı için şöyle denmektedir: "*Kim Âdem peygamber sallâllahu aleyhi vesellem tâ Sultan Ahî Şeyh Mahmûd*

→

çük dairelerin ortasında iç içe dört büyük daire daha vardır. Bu dairelerde sırayla Hz. Muhammed'in hanımları, kızları, aşere-i mübeşşere ve on iki imamın isimleri zikredilmektedir. Kırşehir İl Kültür Müdürlüğü'ne bağlı Kırşehir Müzesi'nde altı adet şecere-nâme daha bulunmaktadır. Bunlardan üç tanesi yıpranmışlık ve eksikleri dolayısıyla kullanılacak durumda değildir. İki tanesi ise yırtık ve eksik olduğundan dolayı şecere-nâmelerin tarihi ve müellifleri tespit edilememiştir.

[14] Ankara'da Muhsin Pehlivan Bey'in elinde bulunmaktadır.

[15] Bu şecere-nâme sahibi Sivas'ta yaşamış olmalıdır. V.G.M.A., Ahî Çelebi b. El-Merhum Ahî Cârullah'ın evâhir-i Rebîü'l-âhir 873/Ekim 1468 tarihli Sivas vakfiyesi bulunmaktadır. (V.G.M.A., Def. No: 600/239/307).

[16] "Bir Ahî İcazetnâmesi", *Konya*, No: 11, Temmuz 1937, s, 659-662.

[17] S. Bayram, "An Aakhi Genealogical Tree", *VIII. Pre-Ottoman and Ottoman Symposium*, USA/Minnesota, August 1987.

[18] S. Bayram, "Ahilik ve Bir Şeceresi", *Belleten*, C. LVIII/222, 1994, s. 295-296.

[19] *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106. satır.

zamanına değin ulu sultanlar debbağlık işleyip öyle bir tevâtüre vardırmıştır ki, kerametleri ve mucizâtları hatta dört peygamber debbağhane ocağının üstâdı debbağlara işçilik eylemiştir." "Bir kimse debbağlara dil uzatsa debbağlar murdar dese, Kur'ân-ı azîmüşşân'ı inkâr etmiş olur. Katli vaciptir. Eğer katletmez iseler ise, tecdîd-i îmân ve tecdîd-i nikâh ittireler." " Bir debbağ bir murdar deriyi pâk ider ise, onun nefsi dahi hayvanlıktan ve cehl-i karanlıktan pâk olur."[20] Anadolu'da ilk sanat kurumunun debbağlık olduğunu ve bunun kurucusunun yani sanat pirinin de Ahî Evren olduğu bilinmektedir.[21] Belki de debbağlarla ilgili şecere-nâmelere çok rastlanması bundan ileri gelmektedir. İlk zamanlarda Ahîler sadece debbağlık ve ona bağlı deri işçiliği ile uğraşırken sanat kollarının kısa sürede otuz ikiye çıktığı görülmektedir. Hatta Razavî'de ve elimizdeki bazı Fütüvvet-nâmelerde bu sayının daha da arttığı görülmektedir. Bu sebeple bütün esnafların piri olarak Ahî Evren"in kabul edildiği bilinmektedir.

3- Kim şeyh olmuşsa onun kerametlerini açıklamak için yazılmıştır. Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nde *"Ahî Sinan'ın hesaba gelmez kerametleri tevâtüre gelmiştir. Eğer bir kimse inkâr etse kesbi ve lokması ve cemî' sermayesi haram olur ve kendi kâfir olur ve avratı boş olur."*[22]

4- Bir Ahî'nin Ahî Baba, hatta Ahî Evren Tekkesi post-nişîn'i olabilmesi için elinde şeceresi olması gerekirdi. Bir Ahî'ye şecere yazılabilmesi için fütüvvet silsilesinin bulunması gerekirdi. Şecere-nâmenin geçerli olabilmesi için de padişah beratı olması lâzımdı.[23]

Ahî Şecere-nâmelerinin–Fütüvvet-nâmelerden Farklı Özellikleri

1- Şecere-nâmeler bir meslek ve sanat adına düzenlenmiştir. Fütüvvet-nâmeler ise, bütün meslek gruplarını içine almaktadır. Fütüvvet-nâmeler, fütüvvet ehlinin, yani bütün meslek gruplarının uyması gereken tüzüklerdir. Fütüvvet-nâmelerin yazılışları hakkında, Burgazî'nin şu sözünü burada nakledelim: "*Gördüm ki, fütüvvet kapısında oturan Ahîlerde fütüvvet kitabı yok kim bileler, öğreneler, güçleri geldikçe dutalar. Bazısında kim vardır, muhtasar yaza yaza metruk eylediler. Pes Allah Teâlâ bî-nihâyet kereminden fütüvvet ilmin beyân kılam."*[24]

Şecere-nâmeler ise, daha çok bir sanat kolunun el kitabı niteliğindedir. Nitekim Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nde bunu açıkça görebilmekteyiz. Burada debbağlık mesleğinin fazileti, bu mesleğin uyacağı kurallar anlatılmıştır. Meselâ Ahî

[20] *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216. satır.
[21] M. Bayram, "Ahî Evren...", s. 70.
[22] *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 208, 209, 210, 211. satır.
[23] *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 86, 87. satır.
[24] Burgazî, Yahya bin Halil b. Çoban, *Fütüvvet-nâme*, (Beyazıt Ktp. No. 5482), s. 3a.

Sinan Osmanlı Türkçesi ile kaleme aldığı şecere-nâmede şöyle denmektedir: "*Bir kimesne debbâglara dil uzadub debbâglara dirler ise ve dahî murdâr işlerler ve işleri dahî murdâr diseler, Kur'ân-ı azîmü'ş-şânı inkâr etmiş olur ve cemîan eimme-i fukahâ kitâbların dahî inkâr etmiş olur ve katli vâcibdir. Eğer etmezler ise, tecdîd-i nikâh itdireler. Neûzü billâh min inkâri'l-münkirîn ve min küfri'l-kâfirîn. Zirâ Kur'ân-ı azîm kütübü'l-meşhûrda fî mezâhibi'l-erbaada buyurmuşlardır… Ola ki, bir debbag nice sûret-i zâhirede bir murdâr deriyi debbagât ve pâk iderse [ânıñ] nefsi dahî hayvânlıkdan cehl-i karanlıkdan pâk olur. Kalbi münevver olub, bir saat tecellî-i cemâlden zâil olmaz. Kösele derisi sofra olur. Etmekten dürlü dürlü nimetlerden hâlî olmaz. Bu mezkûrları irâdet-i ilâhiyeden bir an hâlî olmaz.*"[25]

2- Şecere-nâmeler daha çok kendi şeyhlerinin kerâmetlerini açıklamak için düzenlenmiştir. Ahî Sinan Şecere-nâmesi'nde Ahî Sinan'ın kerametinden bahsedilmektedir.[26] Fütüvvet-nâmelerde ise, fütüvvet ehlinin alâmetlerinden, şartlarından bahsedilmektedir.

3- Ahî şecere-nâmesi Ahî'nin diploması yerine geçmekteydi. Şecere-nâme, o Ahî'nin intisabını gösteren ve o örgütün üyesi olduğunu belirleyen bir belge niteliğinde idi.

4- Şecere-nâmelerde daha çok Ahî'nin işlediği suçlar ve bunların cezaları ele alınır. Fütüvvet-nâmelerde ise Ahî'nin uyması gereken ahlâkî kurullar, erkân ve âdâb ele alınmıştır. Bununla ilgili olarak, Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi'ndeki şu ibareler bunu gösterir: "*On beş yıllık kalfa serkeşlik edecek olursa doksan dokuz değnek (ta'zîr-i hakîkat) vurulup, bin bir akçe cerîme alınır ve ocaktan uzaklaştırılır. Sonra boynuna makremesin takup, boğazına takup, peştemali ve peştemalinde helvasın koyup, tekke kapusuna kurban asup, yüz sürecek olur ise, erenler huzurunda afv oluna.*"[27]

5- Şecere-nâme hangi esnaf grubu adına düzenleniyorsa, o esnaf grubunun, tüccarlardan malların nasıl satılacağı, kârlardan Ahî Baba'dan, Yiğitbaşı'dan ustalara kadar nasıl pay alınacağı anlatılır. Meselâ, Ahî Sinan'ın Türkçe Şecere-nâmesi'nde geçen bilgiler ise şöyledir: "*Ol şehirler de debbâg hâneye lâzım olan deriyi şab ve yaprağı ve gayr-ı lâzım şeyler vardır ki, cümle tüccarlar geldikten sonra yabandan ve eğer şehrlerden, eğer kenardan ve eğer köylerden cümle tüccar geldikte, tekke kapusuna getürüb yüklerini indirdikten sonra, Ahî Baba, Kethüda ve Yiğitbaşı, v.s ol meta'ları bazar edüb ve Yiğitbaşı ol cümle ustaları ve ihtiyarları bile meta'ları bazar idüb, alalar taksîm-i guremâ ideler.*"[28]

[25] *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187. satır.

[26] Meselâ bkz., *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 208, 209, 210, 211. satır.

[27] *Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi*, 87. satır, 137, 138, 139. satır.

[28] Ahî Sinan Türkçe Şecere-nâmesi, 87. satır, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149. satır.

Sonuç olarak bir şey söylemek gerekirse, Ahî şecere-nâmelerinin ilk ortaya çıkış tarihi bilinmese de Ahîlik geleneğinde sanat erbabı olan Ahîlik mesleğini kimden öğrendiğinin (el aldığı) büyük önem taşıması, Ahî Evren'in de eserlerinde bunu önemle vurgulaması bu geleneğin ortaya çıkmasında en büyük etken olmuştur. Farsça olarak kaleme alınması ise, Anadolu Selçuklu Devleti'nde Farsça yazma geleneğinden dolayı olmalıdır. Daha sonra Türkçecilik ve Türkçe yazma geleneği yaygınlaşınca bunlar Türkçe kaleme alınmıştır. Şecere-nâme hangi meslek grubu adına yazılmışsa o meslek grubunun tüzüğü niteliğindedir. Bu şecere-nâmeler Arapların anladığı manada bir nesep yazıcılığı olmadığı gibi, Türk tarihinde görülen temeli Şecere-i Terâkime ile Reşîdüddîn'e dayandırılan şecerelerden tamamen farklıdır.

AHÎ ŞECERE-NÂMELERİNİN TARİHÎ TEMELİ VE YAZILIŞ SEBEPLERİ

Mehmet Ali HACIGÖKMEN

İnsanlar kendilerini önemli kişilerden göstermek için soylarını peygambere veya yakınına dayanmak ihtiyacını hisseder. Bu, Türk tarihinde bir gelenek ve "töre" haline gelmiştir. Ahî Şecere-nâmelerin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı hakkında kesin bir fikrimiz bulunmamaktadır. Ahîler, belgelerindeki meslekî intisaplarını belirtme ihtiyacını duymuşlardır. Ahî Evren eserlerinde bu noktaya işaret etmiştir. Bu şecere-nâmelerin diğerlerinden menşe' bakımından biraz farklı yönleri vardır. Ahî Şecere-nâmeleri her Ahî işyerinde bulunan o işyerinin Ahîlik geleneğine bağlı bir kuruluş olduğunu gösteren yazılı belge olduğunu biliyoruz. Bu belgelerde o iş yerindeki çalışanların uymaları gereken kurallar ve bu çalışmalar arasındaki ahengi ve çalışma ortamını tarif eden belirleyen hükümler bulunmaktadır. Böylece hem sanatlarının kutsallığını ve hem o sanatı icrâ edenlerin muhterem olduklarını çevrelerine empoze etmeye çalışırlar. Bu yolla toplumda sanata rağbet uyandırmakta gözetilmiştir. Bu meslekî intisapla ilgili olarak, Ahî teşkilâtında birçok şecere-nâmeler yazılmıştır. Bunlar Anadolu Türkçesi ve tarihi açısından çok önemli bir malzeme teşkil etmektedir. Bu makalede Ahî şecere- nâmelerinin tarihi temeli ve yazılış sebepleri anlatılacaktır

Anahtar Kelime: Ahî, Şecere-nâme, Ahî Sinan, Kırşehir

HISTORICAL ROOTS AND SOCIAL FUNCTIONS OF AHI FAMILY TREES (ŞECERENAMES)

Some people in the Muslim world tend to link their family trees to the prophet himself or his relatives in order to present themselves as belonging to a respectable and noble family. In Turkish history, this has been a common tradition, too. There is no certain evidence on how and when the first time Ahi family trees have been appeared in the history as pointed out by Ahi Evren, one of the founding fathers of the Ahis in Anatolia. These Family threes (şecerename) were used to be in every artisan's shop for proving that some certain ethical and business standards have been strictly followed by the shop-owners. This tradition is also used to serve for other purposes such as promoting honesty and encouraging ordinary people to learn art-skills and open new shops. These documents provide rich sources of knowledge for understanding the language and literature of the Anatolian Turks of the time. This paper attempts to explain the historical roots and social and ethical functions of these important documents.

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE HUKUKA UYGUNLUK NEDENİ OLARAK İHKÂK-I HAK

Ali KAYA

Yrd. Doç. Dr., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Öğretim Üyesi

I- GİRİŞ ve TANIM

İnsanların toplum halinde yaşadığı bilinen bir gerçektir. Her insan bir cemiyette dünyaya gelmekte, orada yetişmekte ve orada ölmektedir. Bu müşterek hayatı yaşamak zorunda olan her insan, malvarlığını oluşturan varlıkların bir kısmının başkasının mâmelekine geçmesine yol açan çeşitli hukukî ilişkiler kurar. Malvarlıkları arasındaki bu geçişlerin bir kısmı hukuka uygun olduğu halde bir kısmı hukuka aykırı düşebilir. Hukuk, haklı bir nedene dayanmayan malvarlığı kaymalarının asıl sahiplerine iadesini gerekli görür. Diğer yandan başkasına ait bir hakkı zilyet veya zimmetinde bulunduranı da iade ile yükümlü tutar. Ancak iade ile yükümlü olanların bir kısmı zaman zaman, bu borçlarını tamamen veya gereği gibi yerine getirmeyebilirler. Hukuk tarafından himaye edilmeyen bu gibi davranışların söz konusu olduğu durumlarda hak sahipleri, başkasının malvarlığı veya tasarrufunda bulunan mal ve haklarını geri isteme hakkına sahiptir. Ancak söz konusu iadenin yetkili makamlar marifetiyle sağlanması, yine hukukun amir hükmüdür. Bu sebeple başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan hak ve değerlerin geri alınmasında devlet otoritesine başvurmak temel kuraldır. Zira devletin görevlerinden biri de, hukukun hâkimiyetini tesis ederek kamu düzenini sağlamak, fertler arasındaki anlaşmazlıkları hukuk düzeni içinde çözmek ve haksızlığa uğrayanların haklarının kendilerine iade edilmesini temin etmek suretiyle adaleti tesis etmektir.[1]

Temel kural bu olmakla birlikte, devlet otoritesinin yeterli düzeyde işlemediği, idarî ve adlî mekanizmanın iyi çalışmadığı, failleri tarafından delillerin karartılıp haklarını ispat edilememe riski bulunduğu gibi gerekçelerle birtakım kişiler, başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan haklarını bizzat almak zorunda kaldıklarını ileri sürebilirler. İşte ihkâk-ı hak ve benzeri terimlerle ifade edilen bu tür eylemlerin hukuka uygun olup olmadığı tartışılan bir konudur. Esasen hukuk

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Öğretim Üyesi

[1] bk. Mâverdî, Ebu'l-Velîd Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye,* Mısır 1327/1909, 21; el-Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyn, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut 1403/1983,15. Adaletin tevzîinin bütün Müslümanlar için ifası gereken bir görev olduğunu gösteren ayetler için bk. en-Nisâ 4/26, 58; Sâd 38/26.

tarafından yasak kabul edilen bir eylemin, kendi hakkını almak gibi bir gerekçe ile hukuka uygun sayılması, hukukçuları meşgul eden konular arasında yer almaktadır. İşte biz de bu araştırmamızda, ihkâk-ı hakkın caiz olup olmadığını ve esasen hukuka aykırı bu eylemin hukuka uygunluk nedeni olup olamayacağını İslâm hukuku açısından inceleyeceğiz.

Hukuk literatüründe ihkâk-ı hak, devlet güçlerinin zamanında işe el koymasının sağlanamadığı, hakkın yitirilmesi veya kullanılmasının pek çok güçleşmesine engel olmak için başka bir yolun kalmadığında, sahibi tarafından hakkın bizzat Almansı diye tanımlanmaktadır.[2] Bu anlamda, "*kendi hakkını cebren vikaye*"[3], "*bizzat ihkâk-ı hak*", "*kendiliğinden hak alma*"[4] ve "*hakkın istifası*" gibi terimlerle de ifade edilen ihkâk-ı hak, İslâm hukuku kaynaklarında, "*zufru bi'l-hak*" veya sadece "*zufr*" terimleri ile ifade edilmektedir.[5] Biz bu çalışmamızda daha çok '*ihkâk-ı hak*' terimini kullanacağız. Ancak belirtmeliyiz ki, ihkâk-ı hak Türk Ceza Kanunu'na göre de suç sayılmaktadır.[6] Ancak biz bu araştırmamızda ihkâk-ı hak konusunu borçlar hukuku çerçevesinde ele alıp inceleyeceğiz.

II- HAK ALMA KONUSUNDA TEMEL KURAL

İslâm hukukunda, insanların mallarına dokunulmazlık ilkesi kabul edilmiştir.[7] Kişilerin hukuka uygun yollarla kazandıkları malları ve hakları hukukun himayesi altındadır. Onlara yönelik her türlü tecavüz yasaklanmış ve vaki ihlâllere cezaî müeyyideler konarak teminat altına alınmıştır. Ayrıca ihlâl halinde ortaya çıkacak zararların telâfi edilmesi için de gerekli düzenlemeler yapılmıştır. "*İmkân ölçüsünde zararlar giderilir*"[8] şeklindeki temel hukuk kuralı bu tür düzenlemelerin bir örneğini teşkil etmektedir.

Buna göre, bir malı haksız olarak başkasının zilyet veya zimmetine geçen bunun iadesini isteme ve geri alma hakkına sahiptir. Ancak iadenin sağlanmasında hukukun meşru saydığı yönteme başvurmak zorunluluğu vardır. Bu sebeple kişilerin kendi güçlerini kullanarak bizzat hak alma yolunu seçmeleri hukuk tarafından meşru bir davranış olarak kabul edilmez. Daha geniş bir ifade ile anlaşmazlıkların ve menfaat çatışmalarının hukuka bağlı kalınarak çözülmesi esastır. İhtilâfların

[2] Hüseyin Özcan, *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü*, 6. Baskı, Ankara 1985, 345.

[3] *Türk Hukuk Lügati*, Ankara 1944, 198; Reisoğlu, *Borçlar Hukuku*, 4. Baskı, Ankara 1981, 106; M. Reşit Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, I, İstanbul 1989, 151.

[4] Kenan Tunçomağ, *Türk Borçlar Hukuku*, I, İstanbul 1976, 436.

[5] bk. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1403/2983, 87; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Mısır 1405/1985, 88; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III, c.I-VI, Kahire ty, 900.

[6] bk. *TCK* md. 308.

[7] bk. Buhârî, Hudûd; 9; Müslim, Hacc, 19.

[8] Zerkâ, Mustafa Ahmed, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, Dımeşk 1409/1989, 207.

ortadan kaldırılmasında, fertlerin kendi güçlerini kullanmasına izin verilmez. Çünkü bu tür davranışlar, otoriteyi zaafa uğratır, asayişi sarsar, adaleti zedeler. Bu durum zulüm ve haksızlıkların yaygınlaşmasına neden olur ki, bundan hem toplum hem de bireyler zarar görür. İlkel hukuk anlayışı hariç tutulacak olur ise, ilâhî veya beşerî kaynaklı bütün hukuk sistemleri bu tür eylemlere izin vermediği gibi haksızlıkların giderilmesi ve anlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasında hukuk yolunun takip edilmesini gerekli görmüş ve bunu bir ilke olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan temel kural, üzerinde hak iddia edilen ve başkasının zimmet veya zilyedinde bulunan bir mal veya hakkın devlet gücü marifetiyle alınması temel kuraldır.

İslâm hukukunda da, başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan bir hakkın alınmasında temel kural, kamu otoritesine başvurmak ve onu ancak devlet kuvveti vasıtasıyla geri almaktır. Buna göre alacaklı, kendi rızası ile borcunu yerine getirmeyen borçluyu, mahkemeye ve icra dairesine başvurarak ödeme yapmaya zorlama ve devlet kuvveti ile hakkını alma yolunu seçmekle yükümlüdür.[9] Bu hükmün hukukî dayanaklarının başında, İslâm hukukunun birinci hüküm kaynağı olan Kur'ân gelmektedir. *"Rabbine andolsun ki, aralarında çekiştikleri hususta seni hakem tayin edip, sonra verdiğin hükmü içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar."*[10] ayeti anlaşmazlıkların çözümünde, aynı zamanda hukukî otorite konumunda bulunan Peygamber'i hakem tayin etmenin gerekli oluşuna ve bunu da Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etme inancı ile ilişkilendirerek işaret etmektedir. *"Ey iman edenler! Allah'a, Peygambere ve sizden olan buyruk sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir konuda ihtilâfa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız onu Allah'a ve Peygambere götürün. Bu hem hayırlı hem de netice bakımından daha iyidir."*[11] mealindeki ayet ise, kitap ve sünnetin hükmünü uygulamakla görevli olan yetkililere (ulü'l-emr) itaati emretmenin yanı sıra, ihtilâfların yetkili merciler tarafından çözüme kavuşturulmasını öngörmektedir.[12]

İslâm hukukunun ikinci hüküm kaynağı olan sünnet ise *"İslâm'da zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur."*[13] beyanı ile konuya farklı bir açılım kazandırmaktadır. Hukukçularca "*zarar ve mukabele bizzarar yoktur*"[14] şeklinde küllî kaide haline getirilen bu hadis, başkasının zimmet veya zilyedinde bulunan ve üzerinde hak iddia edilen bir malı almaya yönelik girişimin, genellikle haksız bir

[9] Karafî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâti'l-Kâdî ve'l-İmâm*, Halep 1967, 18.

[10] Nisâ, 4/65.

[11] Nisâ, 4/59.

[12] Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1405/1985, III, 179.

[13] İbn Mâce, Ahkâm, 17; Muvatta', Akdıye, 31; Ahmed b. Hanbel, V, 327.

[14] *Mecelle* md. 19.

eylem niteliği taşıyabileceği için, mahkemeye başvurmadan kendiliğinden almanın caiz olmayacağını göstermektedir.[15] Dolayısıyla başkasının zilyet veya zimmetinde alacak olarak bir malı veya hakkı bulunan kişinin, bunu ihkâk-ı hak yoluyla alma hak ve salahiyeti yoktur. Böyle bir eylem hukuka aykırı olur. Kendi hakkını alma amacıyla hareket edilmiş olması, eylemin hukuka uygun sayılmasını sağlamaz.

Başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan hakkın geri alınmasında devlet otoritesini devreye sokma anlayışı çeşitli açılardan gerekçelendirilebilir. Bunlardan biri, kendi kendine hak almanın genellikle ölçüyü kaçırma riski taşımasıdır. Dolayısıyla bir haksızlığın giderilmesine yönelik eylem yeni haksızlıklara yol açabilir. Hâlbuki "*zulme uğrayan kimsenin başkasına zulmetme hakkı yoktur*."[16] Bu nedenle hukukî bir işlem veya haksız bir fiil sonucu hak kaybına uğrayan, aynı şekilde karşılık verme hakkına sahip değildir. Hak elbette korunacak ve kişilerin gördüğü zararlar telâfi edilecektir. Çünkü İslâm hukukunda "*zarar izale olunur*"[17] temel kaidesi bunu amirdir. Fakat bunun hukuk içinde kalınarak gerçekleştirilmesi icap eder.[18] Bundan dolayı, bir haksızlığı gidermek için başvurulan eylemin yeni bir haksızlığa neden olması, kendiliğinden hak almanın kural olarak hukuka aykırı sayılmasını gerektirmektedir.

Ayrıca kendi hakkını alma iddiası taşısa da ihkâk-ı hak, toplumda çeşitli karışıklıklara yol açar ve toplum düzenini bozar.[19] Bu nedenle hukuken korunan temel hak ve hürriyetlere yönelik saldırıları bertaraf etmek ve saldırı vaki olmuş ise ortaya çıkan zararları telâfi etmek için devletin yetkili makamlarına başvurmak şarttır. Aksi halde ortaya çıkacak zarardan daha çok sayıda kişinin etkileneceği ve zararın daha büyük ve istenmeyen boyutlara ulaşacağı kuvvetle muhtemeldir. İşte daha büyük bir zarara engel olmak için, kişiler birtakım hak kayıplarına göğüslemek zorunda kalabilirler. Çünkü genel zararı önlemek için özel zarara katlanmak,[20] bir başka ifade ile "*ağır zararı hafif zararla ortadan kaldırmak*"[21] genel hukuk kaidesi olarak benimsenmiştir. Bunun gereği de yetkili makamlara başvurmaktır. İşte bu ve benzeri gerekçeleri ileri süren İslâm hukukçuları kendi hakkını kuvvet kullanarak almayı, belirtilen mahzurları nedeniyle de hukuka uygun bir davranış olarak kabul etmemişlerdir. Hakları korumak ve almakta devlet otoritesinin gücünü kullanmayı temel kural olarak kabul etmişlerdir. Bunun dışında kalan bir yöntem olarak kendiliğinden hak almak hukuka aykırı kabul edilmiştir.

[15] bk. Ali Haydar, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, İstanbul 1330, I, 74-75.
[16] *Mecelle* mad. 921. Hükmün delili olarak bk. Bakara 2/279.
[17] İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85.
[18] Ali Haydar, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, I, 75-76.
[19] Ahmed Muhammed Müleycî, *en-Nizâmü'l-Kadâi'l-İslâmî*, 38-42.
[20] Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, 197.
[21] Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, 199.

O halde hak kayıplarını telâfi etmek için her ferdin kendi görüşü doğrultusunda hareket etmesi hukuka aykırı, klâsik ifadesi ile gayr-i meşru kabul edilir. Çünkü kendiliğinden hak alma amaçlı eylemden dolayı, kişilerin kanunlar tarafından korunan temel hak ve hürriyetlerine tecavüz söz konusu olduğu gibi, kamu düzeni ve asayişinin bozulma tehlikesi bulunmaktadır.

III- TEMEL KURALIN İSTİSNASI OLARAK İHKÂK-I HAK

Başkasının zilyet veya zimmetinde alacağı bulunan kişilerin, kendi rızası ile iade borcunu ödemeyen yükümlüden bu haklarını geri almak için devlet otoritesini devreye sokmak zorunda olduklarını ve bunun temel kural olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte hak kaybına uğrayanlar, özellikle kamu düzenini korumak ve tesis etmekle görevli devlet organlarının düzenli ve etkili bir şekilde çalışmadığı, adalet sisteminin yeterli düzeyde işlemediği, ya da yetkili makamların işin içine sokulmasının imkânsız hale geldiği durumlarda, kendi haklarını bizzat korumak ve almak zorunda kaldıklarını ileri sürebilirler. İşte hukuk sistemleri bu gibi durumlarda temel kuralın bir istisnası olarak ve aşağıda incelenecek şartların gerçekleşmesi koşuluyla hakların bizzat alınmasını caiz görmekte ve bu durumun fiildeki hukuka aykırılığı kaldıran bir sebep olarak kabul etmektedir.[22] İslâm hukukunda da "*zaruretler memnu' olan şeyleri mubah kılar*"[23] kaidesi çerçevesinde kendiliğinden hak almanın mubah sayılacağı ve hukuka uygunluk nedeni olarak kabul edileceğini göstermektedir.

İhkâk-ı hakkın caiz sayılmasını gösteren delillerin başında, *"Bir kötülüğün karşılığı, yine ona denk bir kötülüktür"*,[24] *"Eğer ceza vermek isterseniz, size yapılanın ayniyle mukabele edin"*,[25] *"Zulüm gördükten sonra hakkını alan kimselerin bundan dolayı mesul tutulmalarına bir yol yoktur"*,[26] *"Bir haksızlığa uğradıklarında, üstün gelmek için aralarında yardımlaşırlar"*,[27] *"Hürmetler karşılıklıdır. O halde size tecavüz edene, size tecavüz ettikleri gibi tecavüz edin"*[28] ayetleri gelmektedir.

Konu ile ilgili sünnet delillerin başında, Peygamber (sav)'in, Ebû Süfyân'ın hanımı Hind'in, 'kocam cimri bir adamdır, verdikleri benim ve çocuğumun nafakası için kâfi gelmemekte' diyerek, kocasının malından nafakasını almasının caiz olup olmayacağını sorması üzerine, *"örfe uygun olarak kendine ve çocuğuna yete-*

[22] Geniş bilgi için bkz. Tunçomağ, *Borçlar Hukuku*, I, 436; Reisoğlu, *Borçlar Hukuku*, 106; Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, I, 151.

[23] Süyûtî, *el-Eşbâh*, 84; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 85; Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, 185.

[24] eş-Şûrâ 42/40.

[25] en-Nahl, 16/126.

[26] eş-Şûrâ 42/41.

[27] eş-Şûrâ 42/39.

[28] el-Bakara 2/194.

cek kadar al"[29] hadisi gelmektedir. Yine bu konuda delil olarak ileri sürülen şu hadisler de bulunmaktadır: *"Bir kimsenin yanında malının aynısını bulan kimse o mala daha çok hak sahibidir.",*[30] *"Çalınan veya kaybolan malının aynısını bir başkasının elinde gören ona daha çok hak sahibidir"*.[31]

Bu ve diğer nasları delil alan bir kısım İslâm hukukçuları, aşağıda açıklanacak şartların bulunması halinde, bizzat hak almanın caiz görülebileceğini ileri sürmüşlerdir. Mesela, kendisine korunmak üzere bırakılan malı inkâr eden veya sahibine iade etmeyen kişinin aynı cinsten başka bir malının alıkonulabileceği söylenmiştir.[32] Yine korunmak üzere bıraktığı (vedia) malını, korumayı kabul edenin (müstevda') izni ve bilgisi olmadan alan kimseye hırsızlık cezası tatbik edilmeyeceği kabul edilmiştir.[33] Borcunu ödemekten kaçınan borçlunun izni olmadan malına el koymanın caiz olacağı,[34] başkasının evine herhangi bir malı düşen kimsenin, ev sahibinin bunu itiraf etmemesinden veya malını ispat edecek delillerin yok olacağından korkarsa, bu kişinin evine girip malını alabileceği belirtilmiştir.[35] Yine müşterek malın taksim edilmesini isteyen ortak, diğer ortağın bu talebe uymak zorunda olduğu halde gereğini yapmadığında, mal misli mallardan ise, hâkim kararı olmadan hissesine düşeni alması caiz görülmüştür.[36]

Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki, İslâm hukukçuları ihkâk-ı hakkı istisnaî bir yöntem/izin olarak caiz görmüşlerdir. Yukarıda da değinildiği gibi hakkın bizzat istifası kural dışında kalan bir eylemdir. Çünkü kendiliğinden bir hakkın alınmasında, temel haklardan olan mal dokunulmazlığının ihlâli söz konusu olabilmektedir. Bu sebeple böyle bir fiile, ancak belli şartların gerçekleşmesi halinde başvurulur.

IV- ŞARTLARI

İhkâk-ı hakkın hukuka uygun bir eylem olarak kabul edilebilmesi ile ilgili olarak ileri sürülen şartlardan biri, hakkın devlet eliyle alınamamış olmasıdır. Bu kendiliğinden hak almayı, temel kuralın istisnası niteliğinde bir izin olarak görülmesini sağlayan bir şarttır. Diğeri ise, bir haksızlığı ortadan kaldırmanın yeni bir haksızlığa yol açmasını önlemeyi hedefleyen bir şart olarak eylemin hak alma

[29] Buhârî, Büyû', 95; Nesâî, Kadât, 31; İbn Mâce, Ticârât, 65; Dârimî, Nikâh, 54.

[30] Buhârî, İstikrâz, 14; Müslim, Müsâkât, 25; Ebû Dâvûd, Büyû', 74; Nesâî, Büyû', 95; İbn Mâce, Ahkâm, 26; Muvatta', Büyû', 87; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 258.

[31] İbn Mâce, Ahkâm, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 13.

[32] Serahsî, Muhammed b. Ahmed Ebû Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut 1398/1978, XI, 128.

[33] Sahnûn, Abdisselâm b. Sa'îd, *el-Müdewenetü'l-Kübrâ*, c.I-VI, Beyrut ty , VI, 296.

[34] Süyûtî, *el-Eşbâh*, 84.

[35] İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 88.

[36] İbn Receb, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Kavâ'id*, Kâhire 1391/1971, 32.

amacını aşmamasıdır. Üçüncü şart ise, yine bu amacı gerçekleştirmeye yönelik olup ihkâk-ı hakka konu olacak hakkın sabit ve belirli olması ve cins birliği taşımasıdır. Buna göre ihkâk-ı hak yoluyla hak almanın hukuka uygun bir eylem olarak kabul edilmesini sağlayan şartları üç başlık altında toplamak mümkün görünmektedir.

1- Hakkın Devlet Eliyle Alınamamış Olması

Yukarıda da belirtildiği üzere ihkâk-ı hak temel kuralın istisnası niteliğinde bir izindir. Dolayısıyla onun mubah bir eylem olarak kabul edilmesini sağlayan istisnaî durumun bulunması gerekir. Bu da ihlâl edilen hakkın devlet kuvveti ile alınamamış olmasıdır. Hakkın devlet otoritesi marifetiyle alınamaması, ilgili devlet organlarının zamanında devreye sokulamaması veya yetersiz kalması halinde söz konusu olur. Hanefi hukukçularından İbn Âbidîn'nin açıkça belirttiği gibi, borcunu ödemekten kaçınan borçlunun malına el koyabilmek için, olayın mahkemeye taşınmasına imkân verecek ortamın bulunmaması,[37] başka birinin evine bir malı düşen kimsenin, izin almadan eve girip onu alabilmesi için ev sahibinin delilleri yok ederek inkâr etme endişesinin bulunması[38] gibi kayıtlar, zaman ve mekân bakımından olayın yetkili makamlara taşınmasının mümkün olmadığında ihkâk-ı hak yoluna gidilebileceğini göstermektedir.

Devlet güçlerinin devreye sokularak hakkın alınamaması, yetkili organların düzenli çalışamaması ve yetersiz kalması halinde de söz konusu olabilir. Bu bakımdan adliye teşkilâtının hakkı ihlâl edilene yardım edemediği veya hakkın alınmasını sağlayamadığı ya da bu konuda ihmalkâr davrandığında kendiliğinden hak almanın mubah görülmesi[39] yine bu gerekçeye dayanmaktadır. Ayrıca iki zarardan biri diğerinden daha büyük olduğunda "*zarar-ı eşedd zarar-ı ehaf ile izale olunur*"[40] kaidesi uyarınca, hakkın yitirilmesi veya daha sonra ileri sürülemeyecek olması daha büyük bir zarar olarak kabul edilerek, bundan daha küçük bir zarar olarak görülen başkasının evine girip oraya düşen malı almak hukuka uygun bulunmuştur.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, yetkili makamların zamanında devreye sokulması mümkün olduğunda veya ihlâl edilen hakkın geri alınmasını sağlayabilecek duruma oluştuğunda, kendiliğinden hak alma hukuka uygunluk vasfını kaybeder. Çünkü bu durum zaruret hali olarak değerlendirilen ve esasen hukuka aykırı

[37] İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr*, İstanbul 1984, IV, 95.

[38] İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 88.

[39] İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, c. I-XIII, Beyrut ty, XII/190; Aynî, *'Umdetü'l-Kâri'*, c. I-XXV, Beyrut 1348/1929, XXIV, 49.

[40] Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Menâfi'u'd-Dekâik fî Şerhi Mecâmi'l-Hakâik* (*el-Mecâmi'*), İstanbul 1305/1987, 190.

bir fiilin mubah sayılmasını sağlayan sebebin ortadan kalktığını gösterir. *"Bir özür için caiz olan şey ol özrün zevaliyle batıl olur"*[41] hukuk kaidesi gereğince, istisnaî hallerde geçerli olan geçici hüküm (ruhsat) geçerliliğini yitirir ve "*mâni zail oldukta memnû' avdet eder*"[42] hukuk kuralına göre de, geçici bir süre için askıya alınan asıl hüküm tekrar yürürlük kazanır.

2- Fiilin Amaca Uygun Olması

İhkâk-ı hak yoluyla hakkını alan, kendine ait olsa da, izni olmaksızın başkasının zimmet veya zilyedinde bulunan bir mala veya hakka el koymuş olmaktadır. Bu yüzden hak alma eylemi '*mal veya kişi dokunulmazlığı*' yahut '*toplum düzenini*' ihlâl olarak değerlendirilebilir ki, bu durumda haksızlığı ortadan kaldırmayı amaçlayan eylem yeni bir haksızlığa yol açmış olur. Sözü edilen mahzurun önlenebilmesi için, ihkâk-ı hak için başvurulan eylemin ve kullanılan kuvvetin, elde edilmek istenen amaçla sınırlı olması gerekir. Çünkü asıl kuralın dışına çıkılarak, ancak istisnaî hallerde ve zaruret sebebiyle mubah sayılan bir eylem zaruret miktarıyla sınırlı olmak zorundadır.[43] İslâm hukukçuları, kamu düzeninin bozulması, eylemin suç niteliği kazanması ve failin ağır bir itham altında kalması gibi durumlarda amacın aşıldığı kanaatine ulaşmışlardır. Sözü edilen durumlarda kendiliğinden hak alma eyleminin, sonuçları itibariyle başka ihlâllere yol açacak boyutlara ulaşması nedeniyle hukuka aykırı sayılacağını kabul etmişlerdir.

Bunlardan kamu düzeninin bozulması tehlikesi bulunan durumlarda kendiliğinden hak alma eylemi, daha ağır sonuçlara yol açacağı için onunla elde edilmek istenilen amacı aşan durum olarak değerlendirilmiş ve hukuka aykırı bir eylem olarak görülmüştür. Mâlikî hukukçularından Karafî'nin ifadesiyle *fitne*ye yol açma endişesi olarak nitelenen böyle bir durumda, hak sahibinin mahkemeye başvurmak zorunda olduğunu belirtmiştir.[44] Diğer şartların bulunması koşulu ile mala ilişkin haklarda ihkâk-ı hak hukuka uygun bir eylem olarak görülürken kişinin can ve bedenine ilişkin haklarda caiz görülmemesinin gerekçesi bu düşüncedir.[45] Bunun dayanağı ise, eylemin toplumda karışıklığa neden olabilecek türden can, mal ve toplum güvenliğini sarsacak nitelik taşıyor olması, ayrıca bu sonucun, hak kaybının neden olacağı mağduriyetten daha büyük olmasıdır. Nitekim yakınlarından biri kasten (amden) öldürüldüğü için katilin kısas edilmesini isteme hakkı

[41] *Mecelle* md: 25.
[42] *Mecelle* md: 24.
[43] İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 86.
[44] Karafî, *el-Fürûk*, IV, c. I-IV, Beyrut ty , 77.
[45] Aynî, *Umdetü'l-Kâri*, XXIV, 49; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XII, 190.

tanınan kişilere, bizzat kısas cezasını infaz etme izin ve yetkisi tanınmamıştır.[46] Çünkü böyle bir yetkinin kullanılması kamu düzenini bozar ve toplumda çeşitli karışıklıklara neden olur.

Amacın aşıldığı diğer durum, ihkâk-ı hak için başvurulan eylemin suç niteliği kazanması ve kendiliğinden hak alanın, cezaî müeyyide gerektiren bir suçla itham edilmesi halidir. Bu halde de hak kaybından daha kötü sonuçlar ve daha büyük mağduriyet ortaya çıkacağı için, elde edilmek istenen düzeyin üstüne çıkılmış olur ve bu sebeple eylemin hukuka uygunluk vasfı düşer.[47] Mesela, aksini ispat etme imkânı olmadığı için hak alma eyleminin hırsızlık olarak değerlendirilecek olması böyledir. Çünkü söz konusu halde, eylem mal güvenliğini sarsacağı ve sosyal düzen bundan zarar göreceği için, kendiliğinden hak alanın hırsız muamelesi görüp cezaî takibata uğrar. Sonuç itibariyle bu hak kaybının neden olacağı zarardan daha büyüktür. Bu sebeple sözü edilen kötü (mefsedet) sonuçla karşılaşmamak için hak sahibi, bizzat hak alma girişiminde bulunmayıp davayı mahkemeye taşımalıdır.[48] Zira hakları koruma gibi bir maslahatı gerçekleştirmeyi amaçlayan eylemden mefsedet (kötülük) ortaya çıkar ki, "*mefsedetin defi maslahatın celbinden önce gelir*"[49] temel kaidesi göz önünde bulundurularak ihkâk-ı hak yoluna başvurmak hukuka uygun düşmez.

Fiilin amaca uygun bulunmadığı bir diğer durum ise, ihkâk-ı haktan dolayı failin ağır bir itham altında kalacak olmasıdır. Örneğin ihkâk-ı hak yoluyla hak alan kişinin emanete ihanet ile itham edilecek olması böyledir. Sözü edilen durumda daha ağır sonuçların önlenmesi için, zarar görenin bizzat hak alma yoluna gitmeyip yetkili makamları harekete geçirmesi öngörülmüştür. Bu sebeple korunmak üzere bırakılan vediayı itiraf etmeyen ve ispat edecek bir delil de bırakmayan vedi'nin başka bir malını alıkoymak, emanete ihanet ile ithama neden olması halinde, hukuka aykırı bir eylem olarak kabul edilir.[50] Çünkü *"Emaneti sana güven*

[46] Muhammed Ali, *Tehzîbü'l-Fürûk*, *el-Fürûk*'un kenarında, c. I-II, Beyrut ty IV, 123. Adam öldürme ve yaralama eylemlerinde Allah hakkı ihlâl edilmekle birlikte ağırlıklı olarak kul hakkı ihlâl edildiği için, kısas veya diyet müeyyidelerinden birinin tercih edilebileceği belirtilmiştir. Hayatta ise maktul, değilse yakınları böyle bir hakka sahip olmakla birlikte, hakkın icrası mahkeme kararına bağlıdır. Hak sahipleri bizzat kendileri cezayı infaz edemezler. Aksi halde hukuka aykırı davranmış sayılırlar ve adam öldürme (katl) fiili işlemiş olurlar ve bundan dolayı cezalandırılırlar. En azından, suçun diğer unsurları bulunmadığı için tazir cezasına mahkûm edilirler. Geniş bilgi için bk. Kâsânî, Alâüddîn Ali b. Mes'ûd, *Bedâi'*, VII, Beyrut 1394/1974, 365; İbnü'l-Bezzâz, Hâfizuddîn Muhammed b. Şihâb, *el-Fetâva'l-Bezzâziye*, *Fetâva'l-Hindiyye* kenarında), 1393/1973, VI, 283; Remlî, Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed, *Gâyetü'l-Beyân*, Mısır 1379/1959, 289; Huraşî, *Hâşiye*, c. I-VIII, Beyrut 1318/1900, VIII, 4, 24.

[47] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 77.

[48] Muhammed Emin, *Tehzîbü'l-Fürûk*, IV, 125.

[49] İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 90.

[50] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 77.

veren kişiye bırak, sana ihanet edene sen ihanet etme"[51] hadisi, haksızlığa uğranılmış olsa bile haksızlık yapılmamasını ön görmektedir.

Görüldüğü gibi ihkâk-ı hakkın hukuka uygun bir eylem olarak kabul edilebilmesi için başvurulan eylem, elde edilmek istenen amaçla sınırlı olmak zorundadır. Amacın aşılması halinde hukuka aykırılık ortaya çıkar. Amacın aşılmaması için, ihkâk-ı hakka konu olan hakkın mahalli insanın can ve bedeni olmamalıdır. Diğer yandan ihkâk-ı hakk bir maslahatı gerçekleştirirken, sosyal düzenin bozulmasına yol açması gibi bir kötülüğe neden olmamalıdır. Bir başka deyişle hak alma eylemi, hakkın mahiyeti ve kapsamı bakımından haklı görülmeyen ihkâk-ı hak hukuka aykırı sayılır, mubah kabul edilmez.

3- Hakkın Sabit, Belirli ve Aynı Cinsten Olması

İhkâk-ı hakkın hukuka uygunluk nedeni olarak kabul edilebilmesi için üzerinde hak iddia edilen hakkın birtakım özellikleri bulundurması gerekir. Bizzat hakkın kendisi ile ilgili olan bu özellikler, hakkın sabit, belirli ve aynı cinsten olmasıdır. Kendiliğinden hak almanın hukuka uygun olmasını sağlayan bu özellikler aynı zamanda haksızlığı giderme amacına yönelik bir eylemin yeni bir haksızlığa yol açmasına engel bir nitelik taşımaktadır.

a) Hakkın Sabit Olması

Üzerinde hak iddia edilen bir mal veya hakkın kendiliğinden alınabilmesi için bahse konu olan hakkın öncelikle sabit olması icap eder. Ancak böyle bir hak, yetkili makamlara başvurmadan kendiliğinden alınabilir. İslam hukukçuları bir hakkın sabit oluşunu farklı özelliklere göre belirlemeye çalışmışlardır. Mâlikî hukukçularından Karafî, hakkın sabit olduğuna karar verebilmek için onun, bütün İslâm hukukçuları tarafından tanınan (mecma'un aleyh) bir hak olmasını aramıştır.[52] İslâm hukukçularının bir hakkın sabit oluşunda ihtilâf etmiş olmaları onun sabit bir hak sayılmasında tartışmaya neden olur ki, bu durumda bahse konu olan hakkın yetkili makamlara başvurmadan alınması caiz olmaz.[53] Dolayısıyla söz konusu halde diğer şartlar bulunsa da kendiliğinden hak almaya yönelik eylem hukuka aykırı düşer. Örneğin hacr altına alınmadan önce iflas eden borçlunun malından alacaklıların, haklarına karşılık olarak bir şey almaları böyledir. Zira alacaklıların böyle bir haklarının olduğu müçtehitler arasında tartışmalı bir konudur.[54] Nitekim Şâfiî böyle bir hakkı tanımazken[55] Mâlik, alacaklıların bu tür haklarının

[51] Ebû Dâvûd, Büyû', 79; Tirmizî, Büyû', 38; Dârimî, Büyû', 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III/414.
[52] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 76.
[53] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 77.
[54] Muhammed Ali, *Tehzîbü'l-Fürûk*, IV, 123.
[55] Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, c. I-VIII, Beyrut ty, III, 189.

bulunduğunu ileri sürmektedir.[56] Yine hibe yapılmasına rağmen bunu kabul etmeyen bir kişinin daha sonra, önceki hibeye dayanarak o malı kuvvet kullanarak alması halinde de aynı durum söz konusu olmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel hibe işleminin tamamlanması için kabzı (hibeyi kabul edip teslim almak) şart koşarken Mâlik böyle bir koşul aramamaktadır.[57] Buna göre, borçlandırıcı işlemin yanı sıra ayrıca tasarruf işlemini gerektiren kazandırmaların bizzat kendiliğinden alınması hukuka aykırı kabul edilir.

Hanbelî hukukçuları hakkın sabit olmasını, ona varlık kazandıran hukukî sebebe bakarak belirlemektedirler. Örneğin İbn Receb hukukî sebebi 'zâhir' (*açık*) olan hakların sabit bir hak olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir.[58] Örneğin satılan malın bedeli, ödünç (karz) olarak verilip iadesi gereken mal, gasp edilen malın bedeli, tahakkuk eden kira bedeli, kefil olunan veya miras olarak intikal eden mal, zevcenin, çocukların ve ebeveynin nafakası böyledir. Bunların hukukî sebebi güçlüdür. Buna karşılık bağışlanan malın hibe edilenden geri alınması, eş, çocuk ve ebeveynin dışındaki diğer hısımların nafakaları ise, hukukî sebebi *hafî* (kapalı) olan haklardandır.[59] Dolayısıyla böyle bir hakkın yetkili makamlara başvurmadan alınması caiz değildir; diğer şartlar bulunsa da kendiliğinden hak almaya yönelik eylem hukuka aykırıdır.

Günümüz hukukçularından Zerkâ' ise, hukukî sebebi *güçlü (kavî)* olan hakların sabit sayılacağını belirtip konuyu hemen hemen yukarıdaki örneklerle açıklar ve ancak bu tür hakların mahkeme kararı olmadan alınabileceğini ifade eder.[60] Bütün bu bilgiler göstermektedir ki, İslâm hukukçuları bir hakkın sabit sayılmasını sağlayan kriter konusunda farklı ifadeler kullanmış olsalar da, ancak hukuken sabit olan hakların ihkâk-ı hak yoluyla alınabileceğinde görüş birliğine varmışlardır.

b) Hakkın Belirli olması

İhkâk-ı hakkın hukuka uygun bir eylem olarak görülebilmesi için, üzerinde hak iddia edilen hakkın *belirli* olması da gerekmektedir. Ancak bu nitelikteki haklar

[56] Huraşî, *Hâşiye*, V, 276.

[57] Geniş bilgi için bk. Şener, Abdülkadir, *İslâm Hukukunda Hibe,* Ankara 1984, 40-42. Aynı durum hibe edilen malın, bizzat hibe eden tarafından geri alınması (hibeden rücu) halinde de söz konusu olmaktadır. Zira bu da tartışmalı bir konudur. Hanefîler bunu caiz görürken diğer İslâm hukukçuları caiz görmemektedir. (Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986, II, 41.)

[58] bk. İbn Recep, *el-Kavâid*, 17.

[59] Civar hısımlar veya havâşî de denilen eş, usul ve füru dışındaki yakınların nafaka alacaklısı olması tartışmalıdır. Nitekim Mâlikî, Şâfiî ve Ca'ferî hukukçularına göre bu yakınlar arasında nafaka cereyan etmez. Hanbelîler ile Zeydîler ise çok dar kapsamda da olsa civar hısımlar arasında nafaka hukukunun tatbikini kabul eder. Bu tür nafaka uygulamasını daha çok Hanefî hukukçuları kabul etmektedir. Geniş bilgi için bk. Celal Erbay, *İslam Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, Bakü 1995, 127-133.

[60] Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, 466.

mahkeme kararı olmadan kendiliğinden alınabilir.[61] Belirli olmaktan kastedilen, hakkın içtihat ve araştırmaya ihtiyaç duyulmayacak düzeyde miktar ve vasfının belirli olması demektir. Kendisinin veya çocuklarının nafakası ödenmeyen kadının, hâkim kararı olmadan varlıklı kocasının malından nafakasını alabilmesi[62] ve böyle bir eylemin hukuka aykırı sayılmaması için nafaka borçlusu kocanın zengin olmasının şart koşulması, örfe göre kocanın ödeyeceği nafaka miktarının belirli kabul edilmesi düşüncesine dayanır. Kocanın fakir olması halinde ise, bireylerin varlık düzeylerinin farklı olmasının nafaka yükümlülüğünün miktarını etkileyeceği için nafakanın miktarının yargı yoluyla belirlenip kesinleşeceğinden, bu durumda kendiliğinden hak alma hukuka uygun bir eylem olarak kabul edilmemektedir.[63] İslâm hukukçularınca, hak sahibi olmakla birlikte evli eşin kendi nafakasını, hâkim kararı olmadan fakir olan kocasının malından bizzat almasının caiz görülmemesi[64] bu gerekçeye dayanmaktadır.

Hakkın belirli olması, hakkın ilişkin olduğu malın mislî veya kıyemî olmasıyla da yakından ilgilidir. Mislî mallar ölçü ve tartı ile mübadele edildiği için, hâkim kararı olmadan ihkâk-ı hak yoluyla alınabilirken kıyemî mallar böyle değildir. Çünkü mislî nitelikteki mallardan ihkâk-ı hakka konu olacak miktar başka bir işleme gerek kalmadan belirlenebilir. Fakat kıyemî mallar ölçü ve tartı ile mübadele edilmeyip değer üzerinden işlem görürler ki, bu da değişkenlik arz eder. Bu nedenle bu tür malların ihkâk-ı hakkı caiz görülmemiştir. Mesela, mislî nitelikteki müşterek bir malın taksimini isteyen ortaklardan biri, diğer ortağın kasten ifraza yanaşmaması durumunda, hissesine düşen kısmı hâkim kararı olmadan alabilir.[65]

c) Aynı Cinsten Olmak

Başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan bir hakkın ihkâk-ı hak yoluyla alınabilmesi konusunda, İslâm hukukçularının en çok üzerinde durdukları hususlardan biri, zarar gören ile ona karşılık olmak üzere borçlu veya sorumlu mâmelekten alınacak mal veya hakkın aynı cinsten olup olmaması hususudur. İslâm hukuku kaynaklarında konu ile ilgili tartışmaların daha çok bu noktada odaklaştığı ve problemin sözü edilen özellik üzerinden çözülmeye çalışıldığı görülmektedir. Ancak bu husus ihkâk-ı hakka konu olan hakkın aynen mevcut olmadığı durumda önem kazanmaktadır. Zira asıl hakkın aynı ile mevcut olduğu durumlarda cins

[61] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 76.

[62] İbn Receb, *el-Kavâid*, 147.

[63] Eşin nafaka miktarını belirlerken her iki tarafın da durumunun dikkate alınması gerekmekle birlikte Şâfiî ve Hanefîlerden Kerhî gibi bir kısım İslâm hukukçuları yalnız kocanın ekonomik durumuna bakılarak tespit yapılması taraftarıdır. bk. Kâsânî, *Bedâi'*, IV, 23-24.

[64] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 76.

[65] İbn Receb, *el-Kavâid*, 32.

birliği tartışması yapılmamakta, diğer şartların bulunması şartına bağlı olarak hak sahibinin hak veya malını ihkâk-ı hak yoluyla alması caiz görülmektedir.[66] Hatta ihkâk-ı hakkın haksızlığa yol açmaması, hedeflenen amacı aşma riskinin bulunmaması, hak kaybının ortaya çıkardığı zaruret ile hakların kolayca geri alınabilmesini temin gibi gerekçeler ile konuya doğrudan hükme bağlayan nasların bulunması bu hükümde görüş birliğinin oluşmasını sağlamıştır.[67] Buna göre haksız olarak bir başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan hakkının aynısını bulan kimse onu hâkim kararı olmadan alabilir ve böyle bir eylem için hukuka aykırılık iddiası ileri sürülemez. Örneğin iflas eden müşterinin elinde bedeli ödenmeyen malının aynını bulan satıcı, mahkeme kararı olmadan sattığı malı geri alabilir.[68] Korunmak üzere bırakılan malı inkâr eden veya geri vermek istemeyenin elinde vediayı aynen bulan için de aynı hüküm geçerlidir.[69]

Yukarıda da belirtildiği gibi, mal veya hakkın aynı ile mevcut olmayıp başka bir malın veya değerin alınacağı durumda ise cins birliği konusu önem kazanmakta, asıl tartışma bu noktada odaklaşmaktadır. Şâfiîler, *"bir kötülüğün karşılığı yine onun gibi bir kötülüktür"*[70] ve *"eğer ceza verecekseniz, size verilen cezanın misliyle cezalandırın"*[71] gibi ayetleri delil alarak cins birliğini belirleyici yapmamakta, asıl hak yerine farklı cinsten başka bir malın alınabileceğini caiz görmektedirler.[72] Hanefîler ise *misli ile mukabel*ede bulunmayı öngören ayet[73] ile Peygamber'in (sav) Ebû Süfyân'ın hanımı Hind'e hitaben söylediği hadisi delil alırlar ve hakkın konusunun aynı cinsten olması halinde başka bir değerin ihkâk-ı hakkın caiz olacağını; farklı cinsten olması durumunda ise caiz olmayacağını ileri sürmektedirler.[74] Dolayısıyla Hanefi hukukçularına göre, aynı cinsten olan malın ihkâkı mubah; farklı cinsten olan malın bizzat istifası ise hukuka aykırı düşmektedir. Bununla birlikte Hanefî hukukçuları arasında da tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Nitekim Ebû Yûsuf (ö.182/798), selef âlimlerinden İbn Ebî Leylâ (ö.148/765)'dan nakledilen

[66] İbn Kudâme, Muvaffukuddîn el-Makdîsî, *el-Muğnî*, c.I-IX, Mısır ty, VIII, 257.

[67] Konuya doğrudan temas eden nasların başında *"Bir kimsenin yanında malının aynını bulan kimse ona, başkalarından daha çok hak sahibidir"* mealindeki hadis gelmektedir. bk. Buhârî, İstikrâz, 14; Müslim, Müsâkât, 25; Ebû Dâvûd, Büyû', 74; Nesâî, Büyû', 95; İbn Mâce, Ahkâm, 26; Muvatta', Büyû', 87; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 258.

[68] Şâfiî, *el-Ümm*, III, 199; İbn Rüşd, *el-Bidâye*, II, 288. Hanefîler ise bu konuda farklı düşünmektedir. Onlara göre böyle bir durumda satıcı 'baş alacaklı' olacağını kabul etmektedirler. bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 285.

[69] Sahnûn, *el-Müdewene*, VI, 296; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 178; İbn Rüşd, *Bidâye*, İstanbul 1985, II, 376; Ensârî, Zekeriyyâ b. Muhammed, *Fethu'l-Vehhâb*, Mısır 1367/1948, II, 160.

[70] eş-Şûrâ, 42/40.

[71] en-Nahl 16/126.

[72] Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb*, II, 160

[73] en-Nahl 16/126.

[74] Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 128; Kâsânî, *el-Bedâi'*, VII, 72.

görüşü benimseyen hukukçulara tâbi olarak, farklı cins malın kendiliğinden ihkâkını da caiz görmektedir.[75]

Mâlikî hukukçularının bu konuda farklı kanaat taşıdıkları anlaşılmaktadır. Örneğin el-Huraşî (ö.1022/1594) Hanefîlerle aynı görüşü paylaşırken el-Karafî (ö.664/1285) farklı cinsten bir malın ihkâk-ı hakkı caiz bulmadığı gibi aynı cinsten olanların da kendiliğinden alınmasını caiz görmemektedir.[76] Mâlikî mezhebinde yaygın olan bu görüşe göre, haksız olarak bir başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan bir malın geri alınabilmesi için mahkemeye başvurmak gerekmekte olup ihkâk-ı hak yoluyla alınması hukuka uygun bir eylem olarak kabul edilmemektedir. Adı geçen hukukçuların dayandıkları delil, aksi görüşte olanların da delil olarak gösterdikleri hadiste Peygamber (sav)'in Ebû Süfyân'ın hanımı Hind'e hitabının hâkim sıfatıyla söylemiş olmasıdır. Rasulüllah'ın bu sıfatla irat ettiği kavlî sünnete göre her fert kendi başına amel edemez. Çünkü bu tür sünnet ancak otorite gücü ile delil olma niteliği kazanır.[77] Diğer delilleri ise, *"mallarınızı aranızda batıl yolla yemeyin"*[78] mealindeki ayetin zahiri anlamı itibariyle, farklı cinsten malların ihkâk-ı hakkına imkân vermemesidir. Bununla birlikte Karafî gibi bu görüşün savunucusu olan Mâlikî hukukçuları bazı şartların gerçekleşmesi halinde aynı cinsten olan malların ihkâk-ı hakkının caiz olacağını kabul etmektedirler.[79]

Hanbelî hukukçular ise her iki durumda da kendiliğinden hak almayı caiz bulmazlar. Onların gerekçesi böyle bir eylemin, insanlar arasında ihtilâfa yol açabileceği tehlikesidir. Dayandıkları nakli delil ise *"Emaneti, sana güven verene bırak, sana ihanet edene sen ihanet etme"*[80] hadisidir. Dolayısıyla adı geçen mezhep hukukçularına göre, başkası tarafından haksız olarak el konulan veya iade edilmeyen hakların, ister aynı cinsten olsun, isterse farklı cinsten olsun hâkim kararı olmadan kuvvet kullanarak bizzat almak caiz değildir.[81]

Zâhirî ekolünün en başta gelen isimlerinden İbn Hazm (ö.656/1063), böyle bir hakkı bizzat almanın vacip olduğunu ileri sürer. Hatta uğranılan bir haksızlığa göz yummanın Allah'ın emrine muhalefet olacağını söyler.[82] Adı geçen hukukçu bu görüşüne *"Zulüm gördükten sonra hakkını alan kimselere, bundan dolayı onların aleyhine bir yol yoktur"*,[83] *"Bir haksızlığa uğradıklarında üstün gelmek*

[75] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, c. I-IX, Beyrut 1315/1897, V, 139; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 94-95.
[76] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 77.
[77] Karafî, *el-Fürûk*, I, 208.
[78] el-Bakara 2/188.
[79] Karafî, *el-Fürûk*, IV, 76-77.
[80] Ebû Dâvûd, Büyû', 79; Tirmizî, Büyû', 38; Dârimî, Büyû', 58; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 414.
[81] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 257.
[82] San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, III, 900. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, XIII, 83.
[83] eş-Şûrâ 42/41.

için aralarında yardımlaşırlar",[84] *"Hürmetler karşılıklıdır. Size saldırana, size saldırdıkları gibi saldırın."*[85] mealindeki ayetleri delil olarak göstermektedir.

Yukarıda sıralanan görüşlerden tartışmaya en açık olan ve haklı olarak taraftar da bulamayan İbn Hazm'ın görüşüdür. Çünkü delillerinden ilk ayet, yapılması istenen fiilin mubah olabileceğini göstermektedir. İkince ayette geçen yardım etme emri '*vücûb*' değil '*ibâha*' hükmüne işaret ettiği söylenebilir. Çünkü lâfzın vücûba delâletine engel karine bulunmaktadır.[86] Bu sebeple ayette yapılması istenenin '*görev*' değil bir '*hak*' niteliği taşıdığı söylenebilir. Durum böyle olunca ileri sürülen görüşün, '*hak*' ile '*görev*' arasındaki farkı dikkate almadığı görülür. Zira hakkın temel özelliklerinden biri, hakkı kullanma veya kullanmama tercihinde bulunma seçeneğinin olmasıdır. Görevde ise bu şekilde bir tercih söz konusu değildir. Mükellef emredileni yerine getirmekle yükümlüdür. '*Vacip*' de bir '*görev*' teşkil ettiğine göre yükümlüsü, üzerine düşen vazifeyi yerine getirmek mecburiyetindedir. Diğer yandan ihkâk-ı hakka başvurmayan hak sahibi, hakkından bütünüyle feragat etmiş sayılmaz. Bu sebeple başkasının zilyet veya zimmetinde bulunup iadesi gereken bir hakkı kendiliğinden almanın bir görev olarak kabul edilmesini isabetli bulmuyoruz. Nitekim İslâm hukukçularının çoğunluğu bunu hak kapsamında değerlendirmişlerdir. İhkâk-ı hakkı bir hak olarak gören İslâm hukukçularından Şâfiîler kendiliğinden hak alma yetkisinin hem aynı cinsi hem de farklı cinsi kapsadığını ileri sürüp her iki durumda da hakkın bizzat ihkâkının caiz olduğunu, Hanbelîlerin ise her ikisinin de caiz olmadığını ileri sürdüklerini yukarıda belirtilmiştik. Şâfiîlerin görüşü, bir haksızlığı gidermenin yeni bir haksızlığı yol açma riski taşıyacağı, Hanbelîlerin görüşü ise, zarar izale edilir genel kuralı ile bağdaşmayacağı için tercih edilmeyebilir. Çünkü farklı cinsten hakların bizzat ihkâkı, hak kaybını giderme boyutunu aşarak karşı tarafı mağdur duruma düşürebilir. Hanbelîlerin görüşü ise, hak kayıplarına yol açabileceği gibi, hukuk dışı davranışların teşvikine sebebiyet verebilir. Burada bizce en isabetli olan görüş Hanefîler ile Mâlikîlerin bir kısmı tarafından benimsenen görüştür. Çünkü hukukçuların çoğunluğu tarafından da kabul gören bu görüşe göre ihkâk-ı hak, hukuka uygun sayılması yani mubah olması birtakım şartlara bağlanarak ancak fevkalâde hallerde başvurulabilir olması nedeniyle hakların zayi olmasını önlediği gibi ancak aynı cins malın alınabilir olması nedeniyle de muhtemel anlaşmazlıkları ve haksızlıkları önlemiş olmaktadır.

Bütün bunlara ek olarak ayrıca, belirtilen esaslar çerçevesinde ihkâk-ı hakkın hukuka uygun sayılabilmesi için, eylemin bizzat hak sahibi tarafından icra edil-

[84] eş-Şûrâ 42/39.

[85] el-Bakara 2/194.

[86] Takip eden ayette aftan bahsedilmesi ve bunun daha uygun bir davranış olduğuna işaret edilmiş olması bir karine teşkil etmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, Kâhire 1423/2002, 358.

miş olması icap eder. Bir başka deyişle, kuvvet kullanarak kendi hakkını almak durumunda kalan kimse bizzat hakkın sahibi olmalıdır. Başkasına ait bir hakkı almak veya korumak üzere kuvvet kullanan kişinin fiili ihkâk-ı hak kapsamı içinde değerlendirilemez. Çünkü böyle bir fiil hukuka aykırı ve zulüm olarak kabul edilmektedir. Başkasının hakkını kuvvet kullanarak alma hak ve yetkisi, hak sahibinin genel vekili olması sıfatıyla yalnız devlete aittir. Hatta kamuyu ilgilendirmeyen durumlarda, devlet otoritesini elinde bulunduran görevliler, şahıslara ait hakların alınması yönünde kendiliğinden tasarrufta bulunamazlar. Buna göre, başkasının zilyet veya zimmetindeki bir hakkı kuvvet kullanarak almanın ihkâk-ı hak niteliği taşıması için, söz konusu hakkın mutlaka kuvvete başvuran kişinin kendisine veya velâyeti altındaki küçük çocuk gibi kanunen sorumluluğunu taşıdığı kişiye ait olması gerekir.

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere, ihkâk-ı hakkın, asıl itibariyle hukuka aykırı bir fiil olmakla birlikte, zaruret dolayısıyla, bazı şartların bulunması halinde hukuka uygun yani mubah olabileceği kabul edilmektedir. Bu yönüyle İslâm hukuku yürürlükteki Türk hukuku ile örtüşmektedir. Zira yürürlükte olan da ihkâk-ı hak, asıl itibariyle hukuka aykırı sayılmaktadır. Ancak kuvvet kullanmayı gerektirecek hakkın bulunması, hükümet güçlerinin işe karıştırılamaması, bizzat alınmadığı takdirde hakkın tamamen yitirilecek veya daha sonra ileri sürülemeyecek olması ve bunun önüne geçecek başka bir yolun da bulunamaması gibi şartlarla hukuka aykırılığın kalkacağı kabul edilmektedir.[87]

V- HUKUKÎ SONUÇLARI

İhkâk-ı hak, esasen hukuka aykırı bir eylem iken, belirlenen şartların tahakkuk etmesi koşulu ile meşru kabul edilmektedir. Bir başka deyişle asıl olarak suç veya haksız fiil olarak görülen eylemin bu niteliğini kaldırarak onun hukuka uygun sayılmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan, delillerin yok edilme kuşkusuna kapılarak hakkı ispat edecek vasıtaları kaybetme riski bulunduğunda mâlikin, vediayı inkâr edenin evine girip malını alması, hırsızlık suçu olarak nitelendirilmemektedir. Yine borçludan, alacağının cinsinden bir değeri gizlice almak hırsızlık olarak kabul edilmemesi, eylemin ihkâk-ı hak kapsamında görülmesinden ileri gelmektedir.[88]

İhkâk-ı hak kapsamındaki bir eylemden dolayı fail cezaî takibat ile sorumlu tutulmaz. Örneğin hırsızın evine izinsiz girerek çalınan malını alan kişiye hırsızlık cezası (sirkat haddi) uygulanmaz. Bütün İslâm hukukçuları bu hükümde ittifak

[87] Tunçomağ, *Türk Borçlar Hukuku*, I, 436; Karahasan, *Sorumluluk ve Tazminat Hukuku*, I, 152.

[88] Sahnûn, *el-Müdevvene*, VI, 296; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 178; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 70; İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 376; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 139; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 95; Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb*, II, 160.

etmişlerdir. Hanefî,[89] Şâfiî[90] ve Mâlikîlere[91] göre had cezasının uygulanmamasının sebebi, fiilin mubah, yani hukuka uygun sayılmasıdır. Hanbelîlere göre ise, kişinin kendi malını almış olmasının veya böyle bir malı ihkâk-ı hak yoluyla almanın hükmünde âlimlerin ihtilâf etmiş olmalarının ortaya çıkardığı şüphedir.[92]

İhkâk-ı hakkın meşruluğunu sağlayan şartlardan birinin bulunmaması halinde eylem aslî niteliğine döner ve hukuka aykırı bir eylem halini alır. Eğer başkasına zarar verilirse, ihkâk-ı hak yoluyla hakkını alan sorumlu tutulur ve yaptığı zarar kendisine tazmin ettirilir. Çünkü İslâm hukukuna göre "*zarar zararla izale edilmez*".[93] Diğer yandan daha önce de belirtildiği üzere ihkâk-ı hakka, zaruret nedeniyle izin verilmektedir. Eylemin caiz oluşu zaruret ölçüsü ile sınırlıdır. Bu sınır aşıldığında fiil mubah olmaktan çıkar ve sorumluluk gerektirir. İhkâk-ı hakkın sınırı da, yitirilen hakkın belirlenen şartlar dâhilinde kalmasıdır. Başkasına zarar verildiğinde meşru çizginin dışına çıkılmış olacağından sorumluluk söz konusu olur. Yine yanılma sonucu da olsa, şartların bulunduğu zannedilerek başkasına zarar verilmesi halinde, ihkâk-ı hak fiilinin faili bundan sorumlu olur. Çünkü "*mazlumun başkasına zulmetme hakkı yoktur*".[94] Hakkını alırken başkasına zarar vererek başkasına zulmetmiş olacağı için, hakkını bizzat almak zorunda kalan kimse, neden olduğu zararlardan sorumlu olur. Bununla birlikte şartların gerçekleştiği zannıyla haksız bir şekilde kuvvet kullanarak hakkını alanın sebep olacağı zarardan ve eyleminden sorumlu olması, hukuk sistemleri arasında tartışmalı bir konudur.[95] Ancak İslâm hukukunda buna cevaz verilmemiştir.

İslâm hukukunda olduğu gibi, beşerî hukuk doktrininde de, aranan şartları taşıması halinde, hakkını korumak için kuvvete başvuran kimsenin eylemi hukuka uygun sayılır. Mağdur, ihkâk-ı hak eylemi ile karşı tarafın malına veya şahsına verdiği zarardan sorumlu olmaz.[96] Hatta yanılarak şartların gerçekleştiği zannıyla hakkını istifa edenin, sebep olacağı zarardan sorumlu olması tartışmalıdır. Bu yönüyle, iki hukuk sistemi arasında fark göze çarpmaktadır. Çünkü İslâm hukukunda, ihkâk-ı hak yoluyla başkasına verilen zarardan hak sahibi sorumlu tutulmaktadır.

89 Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 178; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 70; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 139; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, IV, 95.

90 Ensârî, *Fethu'l-Vehhâb*, II, 160.

91 Sahnûn, *el-Müdevvene*, VI, 296; İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 376.

92 İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 256-257.

93 İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 87.

94 *Mecelle* Mad: 921.

95 bkz. Karahasan, *Tazminat ve Sorumluluk Hukuku*, I, 153.

96 Birsen, Kemalettin, *Borçlar Hukuku*, 4. Baskı, İstanbul 1067, 106.

VI- SONUÇ

İslâm hukukunun genel prensipleri itibariyle, başkasının zilyet veya zimmetinde bulunan ve geri verilmesi gereken bir hakkın iadesi devlet otoritesinin gücü ile sağlanmak zorundadır. Temel kural hak sahibinin öncelikle mahkemeye başvurması ve hakkını ancak bu suretle almasıdır. Yargı yoluna başvurmaksızın bizzat hak almaya kalkışmak hukuk tarafından himaye görmez ve böyle bir eylem hukuka aykırı kabul edilir. Dolayısıyla ihkâk-ı hak prensip itibariyle hukukun yasak saydığı bir eylemdir.

Bununla birlikte hak kaybına uğrayan kişi, hakkını hukuk yolu ile alamadığı veya alamayacağı kesin olarak ortaya çıktığı ve de başka bir çare kalmadığında ihkâk-ı hak yoluyla hak alma teşebbüsünde bulunabilir. Ancak bu istisnaî bir hükümdür ve hukuka uygunluğu birtakım şartlara bağlıdır. Hakkın devlet gücü ile alınamaması, eylemin amacı aşmaması, hak almanın yeni bir haksızlığa yol açmaması ve aynı cinsten olması gibi şartların bulunması halinde ihkâk-ı hak hukuka uygunluk nedeni sayılır. Bunlardan birinin eksik olması eylemin önceki hüviyetine dönmesine ve hukuka aykırı bir eylem halini almasına neden olur. Böyle bir durumda da fail, eylemin niteliğine göre hukukî takibata uğrar.

Asıl itibariyle kuvvet kullanarak hak almak caiz değilken ancak zaruret nedeniyle ve zaruret miktarını aşmamak şartıyla mubah sayılan ihkâk-ı hak yalnız hak sahibine tanınan bir haktır. Dolayısıyla günümüzde '*mafya*' diye isimlendirilen oluşumlar vasıtasıyla başkasına ait bir hakkın kuvvet kullanılarak alınması caiz değildir.

İSLÂM HUKUKUNA GÖRE

HUKUKA UYGUNLUK NEDENİ OLARAK İHKÂK-I HAK

ENFORCEMENT OF A RIGHT AS A LAWFUL REASON FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW

Ali KAYA

Some of rights and assets in one's property can unlawfully pass to another's. Jurisprudence stipulates giving back these assets that were gained unjustly to its real owners. Meanwhile, the holder or owner who possesses another's asset unlawfully is responsible for giving back that thing to its real owner. However, the liable for restitution may never pay or not pay precisely his debt.

In such cases where the rights couldn't be defended by law, the owners of the right can provide the returning of their rights or assets at other's disposal through the agency of competent authorities, and this is the mandatory provision of the law. For this reason, while regaining of the rights and assets in another's property, applying the Supreme Power is the basic principle.

But, some conditions such as the bad function of the Supreme Power, insufficient performing of the administrative and legal authorities, the risk to cover up the evidence by perpetrators can hinder the proof and regaining of the rights. Also, the owners of the

right can be obliged to returning of their rights at other's disposal in person. However, it is under discussion whether such conducts that seem to conflict the fundamental rule would be lawful or not. Whether the persons have right to regain their rights at other's disposal in person and -if needed- by force, and whether they will be guilty for their illegal actions for the sake of their captured rights are still being discussed by scholars.

In this study, we will try to explore whether enforcement of a right (ihkâk-ı hak) is legal, and whether this fundamentally illegal action can be regarded as lawful from the perspective of Islamic Jurisprudence.

"*İhkâk-ı hak*": enforcement of a right, "*kendi hakkını cebren vikaye*": to regain one's own right by force, "*bizzat ihkâk-ı hak*": enforcement of a right in person, "*hakkın istifası*": to waive one's own right.

إحقاق الحق كسبب مشروعي للوصول إلى الحق في الفقه الإسلامي

قد ينتقل بعض الحقوق والقيم التي هي في ملكية شخص، إلى ملكية شخص آخر بطريقة غير شرعية. فالشرع يوجب رد هذه القيم إلى مالكها الأصلي لكونها مقتناة بسبب غير حقوقي. ويجب على من وضع هذه القيم تحت ملكيته أو جعل في ذمته بطريقة غير مشروعة أن يعيدها إلى المالك الأصلي. إلا أن المسؤول ربما لا يؤدي ما يجب عليه أن يؤديه أو يؤديه ناقصا. وعند ظهور هذه التصرفات غير الشرعية، يتطلب الشرع من أصحاب الحقوق أن يستردوا حقوقهم وقيمهم التي وقعت تحت ملكية أحد أو تصرفه بواسطة السلطات المصرح بها. وهذا أمر شرعي. ولهذا، يعتبر الرجوع إلى السلطة الإدارية في استعادة الحقوق والقيم التي انتقلت إلى يد أو ذمة شخص آخر، والتي هي من القواعد الأساسية. فمع هذا، قد لا يتم رد الحقوق إلى أصحابها لعدم إقامة الدليل لهم، بسبب تعطل في قيام السلطة الحكومية على المستوى مطلوب، أو قصور في أداء الآليات العدلية أوالإدارية، أو تواجد خطر تعتيم الأدلة من قبل الخصوم. وهكذا ربما يضطر أصحاب الحقوق إلى استعادة حقوقهم التي وقعت تحت يد أو ملكية شخص آخرمن بينهم. إلا أن مثل هذه الممارسات التي تخالف القواعد الأساسية قد اختلف فيها من حيث شرعيتها أو عدمها. ومن المباحث التي يناقشها الحقوقيون هل لأصحاب الحقوق أن يأخذوا حقوقهم التي تحت يد أو ذمة شخص آخر بأنفسم وباستخدام القوم إن اقتضت الظروف إلى ذلك؟ وهل هم مسؤولون عمّا ينجزون من عمليات تتصف بما يعتبرها الشرع محظورا مبررين باسترداد الحقوق. ونحن نبحث في هذا المقال، هل يجوز إحقاق الحق أم لا، و هل يعتبر هذا الفعل الذي يخالف الشرع في الأصل، سببا مشروعيا من وجهة نظر الفقه الإسلامي؟

LEYLÂ EL-AHYELİYYE'NİN ŞİİRİNDE TEVBE B. EL-HUMEYYİR'İN PORTRESİ

Muhammet TASA
Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Edebiyatı Öğretim Görevlisi

Emevî dönemi hanım şairlerden ve hanım şairlerin en meşhurlarından olan Leylâ[1] Bint Abdillâh b. Şeddâd b. Ka'b b. Mu'âviye b. 'Ubâde b. 'Ukayl (?-86/?-705)[2], Âmir b. Sa'sa'a oğullarının el-Ahyel kanadındandır. Tevbe b. el-Humeyyir'in[3] kendisine âşık olup, hakkında şiir söylemesi sayesinde, Leylâ el-Ahyeliyye[4] adıyla ün kazanmıştır.

[1] Kaynaklarda babasının adı olan Abdullah ismi yerine Huzeyfe, Rahhâle, Ze'r-Rahhâle isimleri de zikredilmektedir. Hayatı için bkz: Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız el-Basrî, *el-Mehâsin ve'l-Eddâd,* nşr: 'Âsım 'Aytânî, 1. b., Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1986, s. 126-128; Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî en-Neysâbûrî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâfi ve'l-Mensûb,* 1. b., Dâru'l-Beşâir, Dimeşk, 1994, I, 332, 526; Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, nşr: Zekî Mubârak, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1925, IV, 1001-1010; Abdullâh b. Abdulazîz el-Bekrî el-Endelûsî, *Mu'cemu Mestu'cem min Esmâi'l-Bilâd ve'l-Mevâdi'*, thk: Cemâl Tilbe, 1. b., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 290, 301, 309, II, 12, 246, 259, 260, III, 93, 121, IV, 192, 194; Ebu'l-Ferac el-Isfehânî, *el-Eğânî*, şerh: 'Abd A. Ali Muhennâ, 2. b., Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, XI, 210-251; Muhammed b. Hayr b. Ömer b. Halîfe el-Umevî, *Fehrasetu İbn Hayr el-İşbîlî*, Nşr: Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 356; Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşendî, Nihâyetu'l-Erab fî Ma'rifeti Ensâbi'l-'Arab, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 91; Yûsuf Îd, *Dîvânu'l-Bâkiyeteyn el-Hansâ' Leylâ el-Ahyeliyye*, 1. baskı, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1992, s. 203-204; Halîl İbrâhîm el-'Atiyye, *Dîvânu Tevbe b. el-Humeyyir*, 1. b., Dâru Sâdir, Beyrut, 1998, s. 57-79: Ahmed el-Cundî, "Dîvânu Leylâ el-Ahyeliyye", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Dimeşk*, 1970, VL, 171; Muhâ Abdulkadir el-Mubeyyidayn, *Leylâ el-Ahyeliyye Hayâtuhâ ve Şi'ruhâ*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'l-Yermûk, 1993, s. 12; Mustafa Kılıçlı, "Leylâ el-Ahyeliyye", *DİA*, XXVII, 156.

[2] Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk: Servet 'Ukkâşe, 1. b., Tahran, h. 1415, s. 90; *Leylâ el-Ahyeliyye Hayâtuhâ ve Şi'ruhâ,* s. 27; *Tevbe b. el-Humeyyir el-Hafâcî Sâhibu Leylâ el-Ahyeliye*, Câmi'atu'l-Kiddîs Yûsuf, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1990, s. 81-82.

[3] Tevbe b. el-Humeyyir b. Hazn b. Ka'b b. Hafâce b. 'Amr b. 'Ukayl b. Ka'b b. Rabî'a b. 'Âmir b. Sasa'a el-Hafâcî 'el-'Ukaylî el-'Âmirî, künyesi Ebû Harb'tir. (d: 20/640?) Meşhur Arap âşıklarından bir şairdir. Avf b. 'Ukayl oğulları tarafından öldürülmüştür. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, thk: Mufîd Kumeyha, Muhammed Emîn ed-Dannâvî, 2. b., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 270-271; *el-Eğânî*, XI, 210-251; el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ, el-Âmidî, *el-Mu'telef ve'l-Muhtelef*, thk: Abdussettâr Ahmed Ferrâc, byy., tsz., s. 91, 129; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, s. 195, 645-646; Davud b. Ömer el-Antâkî, *Tezyînu'l-Esvâk bi Tafsîli Eşvâkı'l-'Uşşâk*, thk: Eymen Abdulcâbir el-Buhayrî, Dâru'l-Beyâni'l-'Arabî, Kahire, 2002, I, 247-256; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, thk: Abdulazîz Rabâh, Ahmed Yûsuf Dakkâk, Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 2. b., Dimeşk, 1993, I, 25; Ebû 'Ubeyd el-Bekrî el-Evnebî, *Semtu'l-Leâlî fî Şerhi Emâli'l-Kâlî*, thk: Abdulazîz el-Meymenî, 2. b., Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1984, I, 120; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 9. b., Beyrut, 1990, II, 89-90; *Dîvânu Tevbe,* s. 57-79; Ahmed el-Cundî, "Dîvânu Tevbe b. el-Humeyyir", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Dimeşk*, 1970, VL, 170-171;

→

Uzun boylu, iri ve siyah gözlü, düzgün yürüyüşlü[5], çok güzel ve zeki aynı zamanda fasih konuşan bir hanımdır. Eyyâmu'l-'Arab ve ensâbu'l-'Arab bilgisine sahiptir. Ezberinde pek çok şiir vardır. Babası kabilesinin lideridir[6]. Emevî dönemi Arap şairlerinden Tevbe b. el-Humeyyir kendisine âşık olmuştur. Tevbe de Leylâ gibi 'Âmir oğullarından olmakla birlikte, bu kabilenin 'Ukayl kanadındandır[7]. Leylâ'ya âşık olan Tevbe, ona talip olmuş; ancak Leylâ'nın babası, Araplar arasında kızlarını dile geldikleri adama vermek âdet değil, âr olduğu için[8] bu evliliği uygun görmemiş, kızını derhal el-Ezlağ[9] oğullarından çok kıskanç birisiyle evlendirmiştir. Fakat iffetli aşkını unutamayan Tevbe, bu evliliğe rağmen, Leylâ'yı görme arzusundan vazgeçmemiş, fırsat buldukça kendisiyle görüşmeye çalışmıştır[10].

Tevbe ile Leylâ arasında yakın bir akrabalık bağı bulunmamaktadır. "Rivayetler ve haberler kesinlikle ortaya koymuştur ki, Leylâ el-Ahyeliyye, ne Tevbe b. el-Humeyyir'in karısıdır ne de kızkardeşidir. Aralarında kuşkuya neden olacak bir soy bağı yoktur. Ancak her ikisi de 'Ukayl b. Ka'b b. Rabî'a b. 'Âmir b. Sa'saa oğullarındandır"[11]. Dolayısıyla Tevbe'nin, Leylâ'nın amcasının oğlu olduğuna dair bilgiler[12] de asılsızdır.

Tevbe ve Leyla, ömürlerinin bir kısmını Hulefa-i Râşidîn döneminde yaşamışlardır. Ancak her ikisinin de bu döneme ait şiirleri bilinmemektedir. Ancak Leylâ, Hz. Osman hakkında dört beyit söylemiştir. Her iki şairin de Hulefa-i Râşidîn döneminde şiir söylediklerine dair hemen hemen hiç bilgi bulunmamasının nede-

→

Behiyye Fehd Talâl Raslân, *Tevbe b. el-Humeyyir el-Hafâcî Sâhibu Leylâ el-Ahyeliye*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 11.

4 el-Ahyel adıyla anılmasının nedeninin şu beyitle başlayan şiiri olduğu belirtilmektedir:

نحن الأَخايِلُ ما يَزالُ غُلامُنا   حتّى يَدِبَّ عَلَى الْعَصا مَذْكُورا

"Biz Ahyelleriz. Bizim çocuğumuz, eline baston alıncaya kadar anılır (önemli şeyler yapar)." Muhammed Mehdî el-Cevâhirî, *el-Cemhera*, thk.; Adnân Dervîş, Vizâratu's-Sekâfe, Dimeşk, 1991, s. 72; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* Dâru Sâdir, Beyrut, XI, 232; *Dîvânu'l-Bâkiyeteyn*, s. 210; *Dîvânu Tevbe b. el-Humeyyir*, s. 57.

5 *el-Eğânî*, XI, 247.

6 Tezyînu'l-Esvâk, s. 96.

7 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî, *Kitâbu'l-İştikâk*, thk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Menşûrâtu Mektebeti'l-Musennâ, Bağdat, 1979, s. 299; Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelûsî, *Cemheratu Ensâbi'l-'Arab*, thk: Komisyon, 2. b., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003, s. 291.

8 H. Mehmed Zihnî, *Meşâhîru'n-Nisâ'*, Sadeleştiren: Bedrettin Çetiner, 1. b., Şamil Yayınevi, 1982, II, 180.

9 Kaynaklarda, الأدلع ve الأذلع şeklinde de belirtilmektedir. Doğrusu الأذلغ olmalıdır. Bkz. *Semtu'l-Leâlî,* I, 119; *Leylâ el-Ahyeliyye Hayâtuhâ ve Şi'ruhâ*, s. 12.

10 *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, s. 270; Abdulbedi' Sakr, *Şâ'irâtu'l-'Arab*, 1. b., Menşûrâti'l-Mektebi'l-İslâmî, 1967, s. 345; *Dîvânu'l-Bâkiyeteyn*, 203.

11 Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, *Emâli'z-Zeccâcî*, thk: Abdusselâm Hârûn, 2. b., Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1987, s. 77.

12 Mustafa Kılıçlı, "Leylâ el-Ahyeliyye", *DİA*, XXVII, 156.

ni, şiirlerinin çevreye yayılmasının zaman alması, gazel türü şiir söylemeyi İslam'ın teşvik etmemesi veya her ikisinin de henüz genç olmaları olarak sıralanabilir. Bu nedenle tarihçiler her ikisini de Emevî dönemi şairi olarak kabul etmişlerdir. Emevî dönemi, "el-ğazelu'l-'uzrî/el-ğazelu'l 'afîf"[13] (iffetli aşk) şiir türünün doğup geliştiği[14] ve özellikle de Benî 'Uzra ve Benî 'Âmir arasında, Necd ve Hicâz çöllerinde yayıldığı bir dönemdir. "el-Ğazelu'l-'uzrî", bir şairin hayatı boyunca güzelliğine tutulduğu birini sevmesi, sadece onun sevgisine bağlı kalması, çeşitli nedenlerle evlenemediği sevgilisine yönelik olarak iffetini korumakla birlikte duygularını, ızdıraplarını ve acılarını samimi ve içten bir söyleyişle dile getirmesi sonucu ortaya çıkan bir şiir türüdür[15]. Bünyesinde asalet, temizlik, safiyet ve samimiyeti barındırdığından aşk şiirlerinin en güzel örneklerini oluşturmaktadır.

Leylâ'nın kendisi hakkında içten şiirler söylediği Tevbe, hicrî 55 veya 57, 674 veya 676 mîlâdî tarihinde öldürülmüştür[16]. Ebu'l-Ferac el-Isfehânî (356/967) Tevbe'nin öldürülmesi konusunda birkaç rivayet aktarır. Bu rivayetlerin ortak noktalarına göre Tevbe'nin katledilmesi özetle şöyledir: 'Âmir b. 'Avf b. 'Ukayl oğulları ile Tevbe arasında bir hasımlık oluşmuştu. Ayrıca Hafâce ve 'Avf oğulları Hemmâm b. Mutarrif el-'Ukaylî'nin yanında bir mesele hakkında tartışırlarken orada bulunan Tevbe'nin başına, Selîl b. Sevr b. Ebî Sem'ân b. Ka'b b. Âmir b. Avf b. 'Ukayl vurmuş ve onu yüzünden yaralamıştı. Bunun üzerine Hemmâm, saldırganı yere oturtarak, Tevbe'nin de ona vurarak intikam almasını istemiş; ancak Tevbe bunu kabul etmemişti. Ama intikam almakta kararlı olan Tevbe, uzun bir takip sonucu Selîl'i yakalayıp öldürmeyi başarmıştı. Selîl'in öldürülmesi üzerine Avf oğulları, 30 atlı ile Tevbe'nin peşine düşmüş, uykudan yeni uyandığı sırada, silahsız ve zırhsız yakaladıkları Tevbe'yi öldürmüşlerdi. Tevbe öldürülürken yanında kardeşi Abdullah ve kölesi[17] Kâbıd bulunuyordu. Abdullah, kardeşini kurtarabilmek için mızrağı kırılıncaya kadar mücadele etmiş, Saldırganlar Tevbe'yi öldürdükten sonra Abdullah'ın ayağını kesmişlerdi. Kâbıd ise, korkarak kaçmıştı[18].

[13] Abdulkâdir el-Kıt, *fi'ş-Şi'ri'l-İslâmîyyi'l-Umevî*, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 71-72.

[14] Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *el-Hayâtu'l-Edebiyye 'Asru Benî Umeyye*, 2. b., Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrut, 1987, s. 86-87.

[15] Bkz. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-İslâmî*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 1963, s. 363; Butrûs el-Bustânî, Dîvânu Cemîl Buseyne, 2. b., Dâru Sâdir, Beyrut, 2002, b. 5.

[16] *Tevbe b. el-Humeyyir el-Hafâcî Sâhibu Leylâ el-Ahyeliye*, s. 48. Tevbe'nin yaklaşık olarak h. 80 yılında öldürüldüğü doğru değildir. Bkz: *Şa'irâtu'l-'Arab*, s. 345.

[17] Emâli'z-Zeccâcî, s. 77.

[18] Bkz. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir Tayfûr, *Kitâbu Belâğâti'n-Nisâ'*, nşr: Berakât Yûsuf Hebbûd, 1. b., el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2000, s. 216-218; Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, *Esmâu'l-Muğtâlîn mine'l-Eşrâf fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, thk: Seyyid Kisrâvî Hasen, 1. b., Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 256- *el-Eğânî*, XI, 216-221.

Tevbe'nin savunmasız bir hâlde öldürülmesi üzerine söylediği mersiyeleriyle Leylâ, büyük bir ün kazanmıştır. İçli şiirleri onu ün sahibi yapınca cesaretlenmiş, yeni eserler ortaya koymaya başlamıştır. Halife ve emirlerin saraylarına ziyafetlere gitmiştir, Halife Abdülmelik ve Haccâc'ı görmeye gittiğinde, onlara övgüler söyleyerek değerli armağanlar elde etmiştir[19].

Yaşadığı dönemde Leylâ, özellikle ileriki yaşlarında, kabilesinin temsilciliğini yapmış, ihtiyaçlarını ve sorunlarını yakınlarındaki valilere, gerektiğinde de halifeye ulaştırma görevini üstlenmiştir. Onun bu bir nevi diplomatik görevi, söylediği şiirlerin, Hansâ'dan[20] farklı olarak sadece mersiye çerçevesinde kalmayıp medh gibi diğer temaları da içermesini sağlamıştır. Hatta bu özelliğini dikkate alanlar arasında, şiir söyleme yönüyle Leylâ'yı Hansâ'dan üstün kabul edenler vardır[21].

Kaynaklar Leylâ'nın, kabilesinin ihtiyaçlarını karşılamak için Abdulmelik b. Mervân ve Haccâc ile defalarca görüştüğünü belirtmektedir[22]. Bir gün Abdulmelik b. Mervân (ö.86/705)[23] "Tevbe sana âşık olacak kadar sende ne buldu?" diye sormuş, Leylâ'dan şu cevabı almıştır: "Halk seni halife yapacak kadar sende ne bulduysa onu"[24]. Abdulmelik'in bu sorusuna, Leylâ'nın verdiği cevap, onun ne denli zeki olduğunu göstermektedir.

İslâmî dönemde açıkça aşk şiiri söylemenin kabul edilemeyeceği tezinden hareketle bazıları Leylâ el-Ahyeliyye'nin varlığından kuşku duymuşlar, hayalî olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Oysa ki, Leylâ el-Ahyeliyye'nin varlığından kuşku duymak kabul edilemez. Zira bedî ilminin kurucusu olarak kabul edilen İbnu'l-Mu'tez (296/909) Ebû Nuvâs'ın şöyle dediğini belirtmektedir: "Ne dersiniz birisi var ki,

[19] *Dîvânu Leylâ el-Ahyeliyye*, thk: Halîl İbrahim el-'Atiyye, Celîl el-'Atiyye, Vizâratu's-Sekâfe, Bağdat, 1967, s. 29 (*Dîvânu Leylâ*, Samed); *Dîvânu Leylâ el-Ahyeliyye*, thk: Vâdıh es-Samed, 2. b., Dâru Sâdir, Beyrut, 2003, s. 14 (*Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye); Clément Huart, *Arap ve İslam Edebiyatı*, Çev: Cemal Sezgin, Tisa Matbaacılık, Ankara, 1971, s. 64.

[20] Adı, Tumâdir bint 'Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd'dir. (24/645) Ebu'l-'Abbâs Sa'leb, *Şerhu Dîvâni'l-Hansâ*, şrh: Fâyiz Muhammed, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2005, s. 7-8; *el-A'lâm*, II, 86; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1973, s.14.

[21] el-Asma'î, *Kitâbu Fuhûleti'ş-Şu'arâ'*, thk: Charles C. Torrey, 2. b., Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, Beyrut, 1980, s. 19; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. 'İmrân b. Mûsâ el-Merzubânî, *el-Muveşşah fî Me'âhizi'l-'Ulemâ'i 'ale'ş-Şu'arâ'*, thk: Muhammed Huseyn Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1995, s.102.

[22] Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdi Rabbih el-Endelûsî, *Kitâbu'l-'Ikdi'l-Ferîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1983, X, 4; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Kayyim el-Cevziyye, *Ravdatu'l-Muhibbîn ve Nuzhetu'l-Muştâkîn*, 1. b., Metebetu Dâri Lubnân, Beyrut, 2000, s. 296.

[23] Yûsuf b. Hasen el-Hanbelî, İbnu'l-Mibrad, *Nuzhetu'l-Musâmir fî Ahbâri Leylâ el-Ahyeliyye*, thk: Muhammed Altuncî, 1. b., 'Âlemu'l-Kutub, Lubnan, 1995, s. 17; *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 63; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 36. Abdulmelik b. Mervan'ın şiirle ilgilenmesine dair bkz. 'Azîze Fevvâl Bâbittî, *es-Siyâse ve'l-Edeb fi'l-'Asri'l-Umevî*, 1. b., Dâru'ş-Şemâl, Beyrut, 1987, s. 344-350.

[24] *Zehru'l-Âdâb,* IV, 1010; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Şerhu Ebyâti Muğni'l-Lebîb*, thk: Abdulazîz Rabâh, Ahmed Yûsuf Dakkâk, 1. b., Menşûrâtu Dâri'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1975, IV, 322; *Leylâ el-Ahyeliyye Hayâtuhâ ve Şi'ruhâ*, s. 12.

hiç şiir söylememiştir. Ama aralarında Hansâ' ve Leylâ el-Ahyeliyye'nin de yer aldığı altmış kadının divanını rivayet etmiştir. Peki, bu adam acaba kaç erkek şairin divanını nakletmiş olabilir?"[25]

Leylâ, el-Haccâc'ı(95/714)[26] defalarca ziyaret etmiştir. el-Haccâc, kendisine değer verir, ikramlarda bulunur ve hediyeler verirdi[27]. El-Haccâc, Leyla'nın zekâsına hayran kalmıştı. Bir gün Leyla'nın, kendisini medheden şiirini[28] dinlediğinde Yahyâ b. Munkiz'e, "Allah kahretsin! Irak'a geldiğimden beri beni bundan daha iyi tanıtan bir şair görmedim" demiş[29], Leylâ şiir söylemeye devam edebileceğini söyledikçe, Haccâc önemli bir işi olduğunu, bu kadarının yeterli olduğunu belirtmiştir. Ancak Leylâ ısrar edince Haccâc kızmış ve Leyla'ya "kat'u'l-lisân", yani dilinin kesilmesi cezasını vermiştir. Leyla durumu anladığında, cezayı infaz memuruna itiraz etmiş, kat'u'l-lisân'ın, "kat'u'l-lisân bi'l-birri ve'l-ihsan" (iyilik ve ihsan ile susturma) anlamında olduğunu söyleyince, tekrar Haccâc'ın huzuruna götürülmüştür. Huzura çıkınca "neredeyse dilimi keseceklerdi" diyerek Haccâc'ı medheden şu şiirini okuyunca, affedilmiş ve kendisine hediyeler verilmiştir[30]: (Basît)

1 حَجَّاجُ أَنتَ الَّذِي ما فَوْقَهُ أَحَدُ إلاّ الخَليفَةُ والُمسْتَغْفَرُ الصَّمَدُ

2 حَجَّاجُ أَنْتَ سِنانُ الحَرْبِ إنْ نُهِجَتْ وأَنْتَ للنَّاسِ في الدَّاجِي لَنا تَقِدُ

1 *Haccâc! Sen, senden üstünü olmayan birisin, Sadece Halîfe ve Samed olan ve Kendisinden af dilenen (Allah) müstesna.*

2 *Haccâc! (Savaşa) dalınırsa, sen savaşın kılıcısın. Sen, insanlar için, bize karanlıklarda ışık saçar (doğru yolu gösterir)sin.*

Ayrıca en-Nâbiğa el-Ca'dî[31] (r.a.) ile çok acımasız atışmaları (hicivleri) olan[32] Leylâ, bu atışmalarında en-Nâbiğa'ya üstün gelmiştir[33].

[25] İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu'ş-Şu'arâ*, thk: Abdussettâr Ahmed Ferac, 3. b., Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1956, s. 194.

[26] Haccâc'ın şiirle ilgilenmesine dair bkz. *es-Siyâse ve'l-Edeb fi'l-'Asri'l-Umevî*, s. 402-410.

[27] Haccâc ile görüşmeleri hakkında bkz. *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb*, IV, 1005-101; Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. el-Huseyn es-Serrâc, *Mesâri'u'l-'Uşşâk*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1990, I, 283-287; *Dîvânu Tevbe b. el-Humeyyir*, s. 63-65.

[28] Şiir için bkz. Ebû Ali İsmail b. el-Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emâlî,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 8; *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 120-122; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 88-90; *es-Siyâse ve'l-Edeb fi'l-'Asri'l-Umevî*, s. 409.

[29] el-Eğânî, XI, 249; Mesâri'u'l-'Uşşâk, I, 284.

[30] Dîvânu Leylâ, el-'Atiyye, s. 63; Dîvânu Leylâ, es-Samed, s. 36; es-Siyâse ve'l-Edeb fi'l-'Asri'l-Umevî, 408-409.

[31] Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Kitâbu'l-Hayl*, thk: Muhammed Abdulkâdir Ahmed, 1. b., Matba'atu'n-Nedati'l-'Arabiyye, Kahire, 1986, s. 179, 211; Kays b. Abdillâh b. 'Udes b. Rabî'a →

Leylâ iyice ihtiyarlamış olduğu bir sırada Haccâc'tan, kendisini Horasan valisi Kuteybe b. Muslim'in yanına göndermesini rica etmiştir. Bir rivayete göre, bu Horasan seyahati sırasında[34], h. 86 ile 96 (m. 705/714) yılları arasında Sava'da vefat etmiştir. Leyla'nın vefat şekli hakkında da şöyle garip bir hikaye anlatılır[35]: Leyla aralarında kocasının da bulunduğu bir grupla birlikte bir seferden dönerlerken yolları Tevbe'nin defnedilmiş olduğu mahalle tesadüf eder. Leyla "Gideyim şuna bir selam vereyim." der. Kocası izin vermek istemese de ısrarı üzerine kabul eder. Tevbe'nin kabrinin yanına gelince "Selam sana ey Tevbe!" diye nida eder. Kabirden cevap gelmeyince Leyla kendi yanında bulunanlara, "Ben bu zamana kadar Tevbe'nin yalan söylediğini duymadım. Şu beyitleri[36] söyleyen:

وَلَوْ أنَّ لَيْلَى الأَخْيَلِيَّةَ سَلَّمَتْ عَلَيَّ وَدُونِي جَنْدَلٌ وَصَفَايِحُ

لَسَلَّمْتُ تَسْلِيمَ البَشَاشَةِ أَوْ زَقَا إِلَيْهَا صَدًا مِنْ جَانِبِ القَبْرِ صَايِحُ

Yani *"Leyla el-Ahyeliyye üzerimde küçük ve büyük mezar taşları olduğu (ölü olduğum) zaman bile bana selam verse, yine gülümseyerek onun selamını alırım. Yahud kabrim tarafından bir baykuş kendisine ses verir"* diyen o değil midir?" şeklinde söylenmekte olduğu bir sırada Tevbe'nin kabri tarafında saklı olan bir baykuş, devesinin yüzüne doğru uçunca, deve ürküp Leyla'yı üzerinden atmış, bunun üzerine Leylâ o anda vefat etmiş ve oraya defnolunmuştur[37]. el-Isfehânî, bu rivayetin doğru olduğunu kaydetmektedir.

Leylâ'nın vefatı ile ilgili bu bilgilerden sonra şiirlerine değinmek uygun olacaktır. Anlaşılan kendisine âşık olan Tevbe b. el-Humeyyir'in öldürülmesi onu derinden etkilemiş ve Tevbe'ye olan duygularını ifade eden mersiyeler söylemiştir. Bu mersiyelerinde Leylâ'nın göre Tevbe'nin şiir diline dökülen duyguları aktarılmaktadır. Son derece samimi ve içten olduğu anlaşılan bu duygular, Leylâ'nın kendi

→

el-Ca'dî el-'Âmirî, sahâbîdir. Ebû 'Ubeydullâh Muhammed b. 'İmrân b. Mûsâ el-Merzubânî, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ'*, thk: Fârûk İslîm, Dâru Sâdir, Beyrut, 2005, s. 237; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-'Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, 1. b., Dâru'l-Cîl, Beyrut, h. 1412, VI, 391.

[32] Bkz. *Kitâbu Belâğâti'n-Nisâ'*, s. 215-216; en-Nâbiğatu'l-Ca'dî, *Şi'ru'n-Nâbiğati'l-Ca'dî*, 1. b., Menşûrâtu'l-Mektebi'l-İslâmî, Dimeşk, 1964, s.123; *Dîvânu'l-Bâkiyeteyn*, s. 234; Yâsmîn el-Eyyûbî, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ fî Lisâni'l-'Arab*, 2. b., Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut,1987, s. 307.

[33] Muhammed b. Selâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ'*, şrh: Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1980, I, 125; *el-Muveşşah fî Me'âhizi'l-'Ulemâ'i*, s. 81; el-Hasen b. Raşîk el-Kayravânî, *Kitâbu'l-'Umde fî Nakdi'ş-Şi'r ve Temhîsıhî*, thk: 'Afîf Nâyif Hâtûm, 1. b., Dâru Sâdir, Beyrut, 2003, s. 93.

[34] H. H. Bräu, "Leylâ el-Ahyeliyye", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı, Eskişehir, 2001, VII, 55.

[35] Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu Şevâhidi'l-Muğnî*, Menşûrâtu Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, tsz., II, 645.

[36] Dîvânu Tevbe, s. 47.

[37] *el-Eğânî*, XI, 245-246.

zihninde tasavvur ettiği Tevbe portresini yansıtmaktadır. Leylâ'nın, Tevbe hayattayken söylediği şiir bulunmamaktadır. Bütün şiirleri vefatından sonra kaybedilen sevgiliye yönelik ağıtlar, onu diğer insanlardan farklı ve kavminin önde gelen bir siması haline getiren kahramanlığı, cesareti, cömertliği gibi seçkin özelliklerini tasvirler üzerine kuruludur. Bu portrenin daha iyi anlaşılabilmesi için Leylâ'nın Tevbe'ye mersiye olarak söylediği şiirleri incelemek uygun görünmektedir.

Leylâ'nın divanı müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Ancak, el-Eğânî, 'Ikdu'l-Ferîd vb. ansiklopedik eserlerden günümüze ulaşmış şiirlerin derleme çalışmaları yapılmıştır[38].Yermuk Üniversitesine sunduğu Yüksek Lisans Tezinde Muhâ Abdulkâdir el-Mubeyyidayn, Leylâ'nın hayatı ve şiirlerini incelemiştir. Bu çalışmada yapılan tespite göre Leylâ el-Ahyeliyye'ye ait 299 beyt bulunmaktadır. Bu beyitlerden 142 tanesi mersiye, 83 tanesi medih, 47 tanesi hicv, 18 tanesi fahr ve 9 tanesi de diğer konulardadır. Leylâ'nın şiirlerinin yaklaşık yarısı ve mersiye şiirlerinin tamamına yakını Tevbe b. el-Humeyyir ile ilgilidir. Bu şiirlerden ilki Tevbe'nin cömertliğini konu edinmektedir[39]: (Tavîl)

1 أُرِيقَتْ جِفانُ ابْنِ الخَلِيعِ فأَصْبَحَتْ حِياضُ النَّدى زالَتْ بِهِنَّ المراتبُ

2 فَعُفاتُهُ لَهْفى يَطُوفُونَ حَوْلَهُ كما انْقَضَّ عَرْشُ البِئْرِ والوِرْدُ عاصِبُ

1 İbn Halî'in kazanları döküldü, bu yüzden cömertlik havuzları bitti o kazanlarla, serilen minderler yok şimdi!

2 Onun ikramına erişmek için gelen yoksulları yanıp tutuşmaktadırlar (etrafında dönüp durmaktadırlar). Su dolu olduğu hâlde (şiddetli susuzluk olduğu halde) kuyunun su çarkı yıkılmış sanki.

Abdulmelik b. Mervân, hanımı 'Âtike'nin odasına girdiğinde yanında tanımadığı bedevî bir kadın görür ve kim olduğunu sorar. Leylâ el-Ahyeliyye olduğunu öğrenince, şiir söyleyen Leylâ olup olmadığından emin olmak ister. Bunun üzerine Leylâ bu iki beyti okur[40]. İbn Halî', Tevbe'nin atalarındandır. Bu şiirinde Leylâ, Tevbe'yi cömertliği ile övmekte, hatta mübalağa sanatını kullanmaktadır. Zira Tevbe'nin cömertliğini atalarının cömertliği ile dile getirmektedir. Kazanların dökülmesi ve yardıma muhtaç insanların etrafta dolaşması, artık cömert insanların kalmadığından kinayedir. Ayrıca ikinci beyitteki والوِرْدُ عاصِبُ lafızlarında, muhtemel iki anlamdan yakın olanı ön plana çıkardığı hâlde uzak anlamı kastetmek suretiyle tevriye vardır. "Şiddetli susuzluk olduğu hâlde" anlamını öne çıkarmış, ama "su dolu olduğu halde" yani

[38] Bu çalışmalar için bkz: Leylâ el-Ahyeliyye Hayâtuhâ ve Şi'ruhâ, s. 70.
[39] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 52; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 22.
[40] Kitâbu Belâğâti'n-Nisâ', s. 183; Dîvânu'l-Bâkiyeteyn, s. 203.

"devletin kasası elinde olduğu hâlde" demek istemiştir. Bu şiir muhtemelen Leyla'nın ihtiyarlık dönemlerinde söylenmiştir ki, halîfe karşısında korkusuzca eleştiri cesaretini göstermektedir.

Bir diğer şiiri Tevbe'nin öldürülmeden önce yaptığı yardım çağrısına cevap veren kardeşi Abdullah ve bu çağrıya olumlu yanıt vermeyen ve akrabasından birisi olan Kâbıd'ın farklı tutumlarını ele alan bir şiirdir[41]: (Tavîl)

1 دَعَا قابِضاً والْمَوْتُ يَخْفُقُ ظِلُّهُ   وما قابِضٌ إذْ لَمْ يُجِبْ بِنَجيبِ

2 وآسَى عُبَيْدُ اللّهِ ثَمَّ ابنَ أُمِّهِ   وَلَوْ شاءَ نَجّى يَوْمَ ذاكَ حَبِيبِي

1 *Ölümün gölgesi onu kuşattığında Kâbıd'dan yardım istedi. Kâbıd, imdat çağrısına cevap vermediği için asîl biri değildir.*

2 *Ubeydullâh imdadına koştu. Orada kardeşi vardı. Eğer (Allah) dileseydi, o gün sevgilimi kurtarırdı.*

Anlaşılan, düşmanları, öldürmek amacıyla Tevbe'ye saldırdıklarında, kardeşinden ve Kâbıd'dan yardım istemiş, Kâbıd, yardım edebilecekken bunu esirgemiş; Tevbe'nin kardeşi Ubeydullâh (Abdullah) ise derhal imdadına koşmuş ama kardeşini kurtarmayı başaramamıştır. Leylâ, bu şiiri ile ömür boyu aklından silinmeyen bu trajik olayın en önemli kısmını kayıt altına alırken, Tevbe'nin kardeşini, elinden geleni yaptığı için mazur görmekte; Kâbıd'ı ise hicvetmektedir. Şiirde dikkat çeken diğer bir husus ise, İslâmî dönem şiirine özgü, kaderi, Allah'ın dileği olarak kabullenme duygusudur. والموتُ يَخْفُقُ ظلُّهُ ölüm tehlikesinin büyüklüğünden kinayedir[42]. Leylâ, bu şiiri ile Tevbe'yi sevdiğini açıkça ifade etmektedir.

Leylâ, şiirlerinde, ağlayacağına dair yemin etmektedir. Aşağıdaki şiir bunlardan birisidir[43]: (Tavîl)

1 أَقْسَمْتُ أَرْثِي بَعْدَ تَوْبَةَ هالِكاً   وأَحْفِلُ مَنْ دارَتْ عَلَيْهِ الدَّوائِرُ

2 لَعَمْرُكَ ما بِالمَوْتِ عارٌ عَلَى الفَتَى   إذا لَمْ تُصِبْهُ في الْحَياةِ الْمَعايِرُ

3 ومَا أَحَدٌ حَيٌّ وإنْ عاشَ سالِماً   بأخْلَدَ مِمَّنْ غَيَّبَتْهُ الْمَقابِرُ

4 ومَنْ كان مِمّا يُحْدِثُ الدَّهْرُ جازِعاً   فلا بُدَّ يَوْماً أنْ يُرَى وَهوَ صابِرُ

5 ولَيْسَ لذِي عَيشٍ عنِ المَوْتِ مَقْصَرٌ   ولَيْسَ عَلى الأيّامِ والدَّهْرُ غابِرُ

[41] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 59; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 29.
[42] Dîvânu'l-Bâkiyeteyn, s. 206
[43] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 64-66; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 40-43.

6 وَلاَ الحيُّ ممّا يُحْدِثُ الدَّهْرُ مُعتَبٌ ولاَ المَيْتُ إنْ لَمْ يَصْبِرِ الْحَيُّ ناشِرُ

7 وكلُّ شَبابٍ أو جَدِيدٍ إلى بِلىً وكُلُّ امْرِىءٍ يَوْماً إلى اللّهِ صائِرُ

8 وكُلُّ قَرينَيْ إلفَةٍ لِتَفرُّقٍ شَتَاتاً وإنْ ضَنَّا وطالَ التَّعاشُرُ

9 فلا يُبْعِدَنْكَ اللّهُ حيّاً ومَيِّتاً أَخا الحَرْبِ إنْ دارَتْ عَلَيْكَ الدَّوائِرُ

10 فآلَيْتُ لاَ أَنْفَكُّ أَبْكِيكَ ما دَعَتْ على فَنَنٍ وَرْقاءُ أَوْ طارَ طائِرُ

11 قَتِيلُ بَنِي عَوْفٍ فَيَا لَهْفَتا لَهُ وَما كُنْتُ إِيَّاهُمْ عَلَيْهِ أُحاذِرُ

13 ولكِنَّما أَخْشى عَلَيْهِ قَبِيلَةً لَها بدُرُوبِ الرُّومِ بَادٍ وحاضِرُ

1 *Yemin ettim, Tevbe'den başka birine ağıt yakmayacağım, felaketlerin kuşattığı başka bir kişiyi umursamayacağım.*

2 *Vallahi, ölüm yiğit için ayıp değildir, yaşarken utanacak bir şey yapmadıysa.*

3 *Rahat yaşasa bile, kimse kabirlerin gizlediklerinden daha fazla yaşayamaz.*

4 *Kim, felaketler karşısında sabırsızlık gösterirse, kuşkusuz bir gün o, sabırlı olarak görülecektir.*

5 *Ne yaşayan biri için ölümden kurtuluş, ne de zaman akıp giderken zamanın felaketlerinden kaçış vardır.*

6 *Ne diri zamanın başına açtıklarından dolayı kınanır, ne de diri sabretmedi diye ölü dirilir.*

7 *Her yeni ve her genç eskimeye (mahkumdur) ve herkes bir gün Allah'a kavuşacaktır.*

8 *Birbirlerine çok yakın da olsalar, uzun süre bir arada yaşasalar da, birbirini seven her ikili, nihayet ayrılacaklardır.*

9 *Başına bir takım felaketler gelirse, ey büyük savaşçı! Allah seni bu dünyada ve ahirette rahmetinden uzak tutmasın.*

10 *Yemin ettim, bir dal üzerinde bir güvercin öttükçe, ya da bir kuş uçtukça sana devamlı ağlayacağım.*

11 *Avf oğullarının öldürdüğü kişiye yazık oldu, Ben onların Tevbe'ye bir şey yapacaklarından çekinmiyordum.*

12 *Ama Bizans yollarında gidip gelirken (Ğassân gibi) bir kabilenin ona zarar vermesinden korkardım.*

Leylâ, bu şiiri de Haccâc'ın talebi üzerine söylemiştir[44]. Bu on iki beyitlik şiir adeta Leylâ'nın ağıt andıdır. Başlarken Tevbe'ye ağıt yakacağına أقسمتُ ve şiirin sonuna doğru tekrar آليتُ lafızlarıyla yemin etmiş, bir güvercin öttükçe ve kuşlar uçtukça ağlamayı sürdüreceğini vurgulamıştır. Şiir, Leylâ'nın samimi duygularıyla yüklüdür. Her ne kadar ölümün doğallığını, er veya geç herkesin ölümü tadacağını, ne yapılırsa yapılsın kaderin geri çevirilemeyeceğini dile getiren Leylâ teselli bulmaya çalışır gibi görünse de aslında, Tevbe'yi hayatında onursuz bir şey yapmamakla, mertliğine leke sürmemekle ve iffetli bir yiğit olmakla anmakta ve klasik mersiyeye uygun bir tarzda ona rahmet duasında bulunmaktadır. Şiirin dili, hicrî birinci asrın sadeliğini yansıtsa da, anlam yönünden son derece liriktir. "Herkes bir gün Allah'a gidecektir" ifadesiyle Leylâ, aynı zamanda samimi duygularla, bir Müminin tevekkül tarzını yansıtmakta ve sağlam bir ahiret inancına sahip olduğunu göstermektedir.

Aşağıdaki şiir ise, Leylâ'nın Tevbe hakkında söylediği en uzun mersiye şiiridir[45]: (Tavîl)

1 نَظَرْتُ ورُكْنٌ مِنْ ذِقَانَيْنِ دُونَهُ   مَفَاوِزُ حَوْضَى أَيَّ نَظْرَةِ ناظِرِ
2 لِأُونَسَ إِنْ لَمْ يَقْصُرِ الطَّرْفُ عَنْهُمُ   فَلَمْ تَقْصُرِ الأخْبارُ والطَّرْفُ قَاصِرِي
3 فَوارِسُ أَجْلَى شَأْوُها عَنْ عَقِيرَةٍ   لِعَاقِرِهَا فِيهَا عَقِيرَةُ عَاقِرِ
4 فآنَسْتُ خَيْلاً بالرُّقَيِّ مُغِيرَةً   سَوابِقُها مِثْلُ القَطا المُتَواتِرِ
5 قَتِيلُ بَنِي عَوْفٍ وأَيْصُرُ دُونَهُ   قَتِيلُ بَنِي عَوْفٍ قَتِيلُ يُحَايِرِ
6 تَوارَدَهُ أَسْيافُهُمْ فكَأَنَّما   تَصادَرْنَ عَنْ أَقْطاعِ أَبْيضَ باتِرِ
7 مِنَ الهِنْدُوانِيَّاتِ فِي كُلِّ قِطْعَةٍ   دَمٌ زَلَّ عَنْ أَثْرٍ مِنَ السَّيْفِ ظَاهِرِ
8 أَتَتْهُ الْمَنايا بَيْنَ زَغْفٍ حَصِينَةٍ   وأَسْمَرَ خَطِّيٍّ وخَوْصاءَ ضَامِرِ
9 عَلى كلِّ جَرداءَ السَّراةِ وسابِحٍ   دَرَأْنَ بِشُبَّاكِ الْحَدِيدِ زَوافِرِ
10 عَوابِسَ تَعْدُو الثَّعْلَبِيَّةَ ضُمَّراً   وَهُنَّ شَواحٍ بالشَّكِيمِ الشَّوَاجِرِ
11 فلا يُبْعِدَنْكَ اللّهُ يا تَوبُ إِنَّما   لِقاءُ الْمَنايا دارِعاً مِثْلُ حاسِرِ

[44] Dîvânu'l-Bâkiyeteyn, s. 210

[45] Muhammed b. el-Mubârak b. Muhammed b. Meymûn, *Muntehe't-Taleb min Eş'âri'l-'Arab*, 1. b., Dâru Sâdir, Beyrut, 1999, I, 242-250 (ilk kırk beş beyit, bazı lafız farklılıkları vardır); *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s.77-84 (ilk 48 beyit); *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 50-61.

12	فإلاَّ تَكُ القَتْلَى بَواءً فإنَّكُمْ	ستَلْقَوْنَ يَوْماً وِرْدُهُ غَيْرُ صادرِ
13	وإنَّ السَّلِيلَ إذْ يُباوِي قَتِيلَكُمْ	كَمَرْحُومَةٍ مِن عَرْكِها غَيْرِ طاهِرِ
14	فإنْ تَكُنِ القَتْلَى بَواءً فإنَّكُمْ	فَتىً ما قَتَلْتُمْ آلَ عَوْفِ بنِ عامِرِ
15	فَتىً لا تَخَطَّاهُ الرِّفاقُ ولا يَرَى	لِقِدْرٍ عِيالاً دُونَ جارٍ مُجاوِرِ
16	ولاَ تأخُذُ الكُومُ الجِلادُ رِماحَها	لِتَوْبَةَ في نَحْسِ الشّتاءِ الصَّنابِرِ
17	إذا ما رأَتْهُ قائِماً بِسِلاحِهِ	تَقَتْهُ الخِفافُ بالثِّقالِ البَهازِرِ
18	إذا لَمْ يَجُدْ مِنْها بِرِسْلٍ فَقَصْرُهُ	ذُرَى المُرْهَفاتِ والقِلاصِ التَّواجِرِ
19	قَرَى سَيْفَه ِمنْها مُشاشاً وضَيْفَه	سَنامَ الْمَهارِيسِ السِّباطِ الْمُشافِرِ
20	وتَوْبَةُ أحْيَا مِنْ فَتاةٍ حَيِيَّةٍ	وأَجْرأُ مِنْ لَيْثٍ بِخَفّانَ خادِرِ
21	فَتىً لا تَراهُ النّابُ إلْفاً لِسَقْبِها	إذا اخْتَلَجَتْ بالنَّاسِ إحْدَى الكَبائِرِ
22	ونِعْمَ الفَتىَ إنْ كانَ تَوْبَةُ فاجِراً	وفَوْقَ الْفَتىَ إن كان لَيْسَ بِفاجِرِ
23	فَتىً يَنْهَلُ الْحَاجاتِ ثُمَّ يَعُلُّها	فيُطلِعُها عَنْهُ ثَنايا الْمَصادِرِ
24	كأنَّ فَتىَ الفِتْيانِ تَوْبَةَ لَمْ يُنِخْ	قَلائِصَ يَفْحَصْنَ الحَصا بالكَراكِرِ
25	ولَمْ يَبْنِ أَبْراداً عِتاقاً لِفِتْيَةٍ	كِرامٍ وَيَرْحَلْ قَبْلَ فَيْءِ الْهَواجِرِ
26	وَلَمْ يَتَجَلَّ الصُّبْحُ عَنْهُ وَبَطْنُهُ	لَطِيفٌ كطَيِّ السِّبِّ لَيْسَ بِحادِرِ
27	فَتىً كان لِلْمَوْلَى سَناءً ورِفْعَةً	وَلِلطّارِقِ السَّارِي قِرىً غيْرَ باسِرِ
28	ولَمْ يُدْعَ يَوْماً لِلْحِفاظِ وللنَّدَى	ولِلْحَرْبِ يَرْمِي نارَها بالشَّرائِرِ
29	وَلِلبازِلِ الكَوْماءِ يَرْغُو حُوارُها	وَلِلْخَيْلِ تَعْدُو بِالْكُماةِ الْمَساعِرِ
30	كأَنَّكَ لَمْ تَقْطَعْ فَلاةً ولَمْ تُنِخْ	قِلاَصاً لَدَى فَأْوٍ مِنَ الأَرْضِ غائِرِ
31	وتُصْبِحْ بِمَوْماةٍ كأنَّ صَرِيفَهَا	صَرِيفُ خَطاطِيفِ الصَّرَى فِي الْمَحاوِرِ
32	طَوَتْ نَفْعَها عَنّا كِلابٌ وآسَدَتْ	بِنا أَجْهَلِيها بَيْنَ غاوٍ وشاعِرِ
33	وَقَدْ كانَ حَقّاً أَنْ تَقُولَ سَراتُهُمْ	لَعاً لأخِينا عالِياً غَيْرَ عاثِرِ

34	ودَوِّيَّةٍ قَفْرٍ يَحارُ بِها القَطا	تَخَطَّيْتَها بالنّاعِجاتِ الضَّوامِرِ
35	فَتَاللّهِ تَبْنِي بَيْتَها أُمُّ عاصِمٍ	عَلى مِثْلِهِ أُخْرَى اللّيالي الْغَوابِرِ
36	فليسَ شِهابُ الحَرْبِ تَوْبَةُ بَعْدَها	بِغازٍ وَلا غادٍ بِرَكْبٍ مُسافِرِ
37	وَقَدْ كانَ طَلاَّعَ النّجادِ وبَيِّنَ اللِّـــ	سانِ ومِدْلاجَ السُّرَى غَيْرَ فاتِرِ
38	وقَدْ كانَ قَبْلَ الْحادِثاتِ إذا انْتَحَى	وَسائِقَ أَو مَعْبُوطةً لَمْ يُغادِرِ
39	وكُنْتَ إذا مَوْلاكَ خافَ ظُلامَةً	دَعاكَ ولَمْ يَهْتِفْ سِواكَ بناصِرِ
40	دَعاكَ إلى مَكْرُوهَةٍ فَأجَبْتَهُ	عَلى الهَوْلِ منّا والحُتُوفِ الحَواضِرِ
41	فإنْ يكُ عبدُ اللّهِ آسَى ابْنَ أمِّهِ	وآبَ بِأَسْلابِ الْكَمِيّ الْمُغاوِرِ
42	وكانَ كَذاتِ الْبَوِّ تَضْرِبُ عِنْدَهُ	سِباعاً وقد أَلْقَيْنَهُ في الْجَراجِرِ
43	فإنّك قَدْ فارَقْتَهُ لَكَ عاذِراً	وأنَّى لِحَيٍّ عُذْرُ مَنْ فِي الْمَقابِرِ
44	فَأَقْسَمْتُ أَبْكِي بَعْدَ توبَةَ هالِكاً	وَأحْفِلُ مَنْ نالَتْ صُرُوفُ الْمَقادِرِ
45	على مِثْلِ هَمَّامٍ وَلابْنِ مُطَرِّفٍ	لِتَبْكِ الْبَواكِي أَوْ لِبِشْرِ بْنِ عامِرِ
46	غُلامانِ كانا اسْتَوْرَدا كُلَّ سَوْرَةٍ	مِنَ المَجْدِ ثُمَّ اسْتَوْثَقا في الْمَصادِرِ
47	رِبِيعَيْ حَياً كانا يَفيضُ نَداهُما	عَلَى كُلِّ مَغْمورٍ نَداهُ وَغامِرِ
48	كأَنَّ سَنا نارَيْهِما كُلَّ شَتْوَةٍ	سَنا البَرْقِ يَبْدُو للعُيُونِ النَّواظِرِ
49	فَتىً فيهِ فِتْيانيَّةٌ أرِيحِيَّةٌ	بَقِيَّةُ أعْرابيَّةٍ مِنْ مُهاجِرِ
50	أَتَتْكَ العَذارَى مِنْ خَفاجَةَ نِسْوَةٌ	بِماءِ شُؤُونِ العَبْرَةِ الْمُتَحادِرِ

1 *Sıradan bir bakışla şöyle bir baktım. Zikân (adlı iki dağ)'dan bir kesit, sonrasında Havdâ çölleri var .*

2 *Eksik olmazlar da onları görür avunurum, göremezsem haberleri eksik olmaz diye.*

3 *Atlıların hızları bir cüsseyi ortaya çıkardı. Elbette onu katledenlerin de bir öldüreni olacak.*

4 *Rukay'de[46] saldıran atlar gördüm. Öndekiler, peş peşe giden bağırtlak kuşları gibi.*

5 *Avf oğullarının Eysur'da öldürdüğü kişidir (Tevbe). Benî Avf'ın öldürdüğü Yuhâyir'in katlettiği kişidir.*

6 *Tek bir keskin kılıcın kesiklerinden çıkıyormuşçasına, kılıçları onun üzerine geldi.*

7 *(Kılıçları) Hint yapımıdır. Her parçasının üzerinde işlemelerinden süzülen kan görünmektedir.*

8 *Ölüm ona, sağlam zırhı, Bahreyn'de yapılan mızrağı ve şimşek gibi atı Havsâ yanında yokken geldi.*

9 *Yeleleri kesilmiş, zırhlarla korunmuş, hızlıca soluyan atların sırtında (geldi ölüm ona)*

10 *Gemleri ile dilleri birbirine karışmış, ağızları açık oldukları halde, tilki gibi hızlıca giden asık suratlı atların sırtında…*

11 *Tevbe! Allah seni korusun. Zira ölüme zırhla kavuşmak, zırhsız can vermek gibidir.*

12 *Her maktul aynı seviyede olmazsa meğer, kaçışı olmayan ölüm, bir gün size de değer.*

13 *Sizin Tevbe'yi kendisine denk tuttuğunuz Selîl, hayzından temizlenmeden ölen bir kadın gibidir.*

14 *Avf b. Âmir oğulları! Eğer (sizce) ölüler arasında bir fark yoksa, (biliniz ki) siz sıradan birini öldürmediniz.*

15 *O, arkadaşlarının hizasında yürümedikleri bir yiğittir. Komşusuz, yalnızca ailesi için kaynayan bir kazanı görmeyen bir yiğittir.*

16 *Şiddetli soğuk kış günlerinde, (boğazlanacağı zaman) bol sütlü devesi Tevbe'den kaçmaz.*

17 *Zayıf develer, Tevbe'yi kılıcıyla gördüklerinde, iri ve semiz olanların etrafına gizlenirler.*

18 *Develerde ikram edecek süt bulamazsa, uzun boylu develeri, ticaret ve taşımacılıkta kullanılan develeri boğazlamak yeter ona.*

20 *Utangaç bir genç kızdan daha mahcup ve Haffân'da mukim aslandan daha cesur bir yiğittir.*

[46] *Rukay*, Benî 'Ukayl diyarında bir yerdir. *Mu'cemu Mestu'cim*, II, 259.

21 *İnsanlar büyük bir günaha daldıklarında, onu takip eden birinin, onda, o günaha yakınlığını göremediği bir yiğittir o.*

22 *Tevbe, günahkârsa, ne güzel yiğittir! Şayet günahkâr değilse, (ki öyle), zaten yiğitten öte bir yiğittir o!*

23 *Tüm ihtiyaçları karşılayan bir delikanlı, daha sonra tekrar karşılar ihtiyaçları. Kat kat ihtiyaçlar defalarca ondan giderilir.*

24 *Yiğitlerin yiğidi Tevbe, göğsünün üstünde taş arayan güçlü ve semiz develeri (boğazlamak için) hiç çöktürmedi sanki.*

25 *Saygın gençlere büyük bir çadır kursa, işini tamamlamadan bırakıp gitmez.*

26 *Misafirinin karnı sert değil, yumuşak giysi gibi (tok ve) hoş olmadan gün doğmaz.*

27 *Yakınının şöhreti ve onuru olan bir delikanlıdır. Geceleyin kapısını çalana surat asmadan ağırlama var.*

28 *Herhangi bir gün müdafaa ve destek için çağrılmaz ki, savaşın ateşine alevler atmasın. (Savaşta çok güçlü ve bileği sağlamdır.)*

29 *Süt emen yavrusu inleyen, büyük hörgüçlü, ön dişleri çıkmış develer ve savaşı kızıştıran atlar için…*

30 *Sanki sen ne bir çöl aştın, ne de herhangi bir çukurda kalmış vadide bir deveyi dinlendirdin.*

31 *Rüzgarı, kuyudan su çekerken makaranın çıkardığı gibi ses çıkaran, kuş uçmaz kervan geçmez bir yerde/mağarada sabahlarsın.*

32 *İtler bu çölden yararlanmamıza engel oldu. Azgın ve hassas köpekleri bize aslan kesildi.*

33 *Önde gelenlerin dilleri sürçmeden, yüksek sesle "Allah kardeşimize yardım etsin" demeleri haklarıdır.*

34 *Nice ıssız çöller var. Bağırtlak kuşları bile şaşar. Hızlı, beyaz develerle geçtin oralardan.*

35 *Vallahi, onun gibi Ummu 'Âsım da kalan gecelerin sonuna kadar evini yapar. (Evi misafirlerle dolar taşar.)*

36 *Ölümünden sonra artık savaş yıldızı Tevbe'ye saldırmayacak, sabahları yola koyulmayacaktır.*

37 *Necd çöllerindeki kum dağlarının tanıdığı kimseydi, çok güzel konuşurdu. Karanlık gecelerde durmadan yolculuk yapardı.*

38 *(Ölümüyle sonuçlanan) olaylardan önce, yanında el koyduğu canlı ve boğazlanmış develer olduğu hâlde bir yere yöneldiğinde asla onları terk etmezdi.*

39 *Kölen herhangi bir haksızlığa uğradığında seni çağırırdı. Senden başka bir yardımcısı da ses çıkarmazdı.*

40 *Seni, hoşlanılmayan bir şeye çağırdı da hemen çağrısına uydun, bizler korkarken ve ölümler (kapıda) beklerken.*

41 *Abdullah, kardeşinin imdadına koşsa, cesur savaşçının silahlarını getirse bile...*

42 *Gözleri önünde yavrusunu boğazlarına indiren yırtıcı hayvanlara saldıran deve gibiydi.*

43 *Kuşkusuz sen, kardeşini mazur bir hâlde terk ettin. Kabirdekilerin kabahati nasıl (onları savunan) dirilere yüklenir.*

44 *Yemin ettim, Tevbe'den başka birine ağlamayacağım, felaketlerin kuşattığı başka bir kişiyi umursamayacağım.*

45 *Hemmâm'a ve İbn Mutarrif'e ağladıkları gibi ağlasınlar ağlayanlar veya Bişr b. Âmir'e ağladıkları gibi.*

46 *Bu iki şahıs, şan ve şöhretin doruğuna ulaştılar ve oradan ayrılmadılar.*

47 *İkisi de bereketli iki yağmurdu. Tanıdık tanımadık herkese bereketleri ulaşırdı.*

48 *Onların her kış mevsimi (yaktıkları) ateş, gören herkese görünen şimşek çakmasıdır sanki.*

49 *Göçmen Araplardan kalan bir özellik olarak, hakkını verdiği bir yiğitliğe sahip delikanlı!*

50 *Hafâce'nin kadınlarından bakireler, bardaktan boşanırcasına akan gözyaşlarını getirdiler sana.*

Leylâ bu şiirinde Avf b. Âmir oğullarını eleştirmekte, mahcup ve cesur olduğunu belirterek Tevbe'nin sıradan biri olmadığını vurgulamaktadır. Tevbe'yi, ölümüne neden olan kişiyle denk tutmama temasını öne çıkarmakta, söz konusu kişinin adını vererek "Selîl" olduğunu belirtmektedir. Mersiye şairleri şiirlerinde genellikle, ağıt yaktıkları kişi ile ilgili anılarını tazeler veya onları hayal dünyalarında yaşatarak canlandırırlar. Günümüze ulaşmış bu en uzun şiirinde Leylâ, Tevbe öldürülürken olaylara şahit olmuşçasına tabiat tasvirlerine de yer vererek olayları canlandırmaktadır. Bu canlandırmasındaki başarısı, bir film yönetmeninin, yapımcılığını üstlendiği filmin etkileyiciliğini artırabilmek amacıyla film karelerini özenle seçmesine benzemektedir. Tablonun genel görünümünde, Zikan dağlarının man-

zarası ve arkasında uzanan Havdâ çölleri bulunmakta ve Leylâ belki de birisi sevgilisinden bir haber getirir diye bu manzarayı seyretmektedir. Ama bu manzarada yakın planda bir hareketlenme olmuş, dikkatini, görünen atlıların üzerine yoğunlaştırmıştır. Atlıların hızı bir cesedi ortaya çıkarmıştır. İşte şiirde en çarpıcı nokta burasıdır. Bu noktada Leylâ, intikamının mutlaka alınacağını söyler. Daha sonra da ayrıntılı bir tasvirle Tevbe'nin öldürülüşünü anlatır. Kimlerin bu olaya karıştığını, kılıçların üzerine tek bir kılıçmış gibi inişlerini, kılıçların üzerindeki işlemelerden süzülen kanları betimler. Tevbe'nin savunmasızlığını hatırlatır. Buraya kadar Leyla, Tevbe portresini, muhataplarının zihninde, son derece masum ve mağdur bir yiğit olarak canlandırmak ister.

Kendi değerlerine göre tekrar Tevbe'nin Selîl'e denk olmadığını söyleyerek bu iddiasını, arkadaşlarının saygılarından dolayı onunla aynı hizada yürümedikleri ve cömertliği ile gerekçelendirir. Cömertliğini ayrıntılı olarak tasvir ederek, develerinin bile boğazlanmaktan kaçmadıkları temasını işler. قَلائصَ genç, uzun bacaklı, güçlü deve anlamındaki قلوص kelimesinin çoğuludur[47]. يَفْحَصْنَ الحصا بالكَرَاكِرِ develerin misafirler için kesildiğini ifade etmekten kinayedir. Zira kesilen develerin üzerine kanları akıp da çabucak ölmeleri için üzerlerine taş konulmaktadır. Böylece "Misafirler için kesilen güçlü develerin bir an önce ölebilmeleri için göğüslerinin üzerinde taş beklemeleri" ile konuklara bol bol deve kesmesi ve cömertliğinin zirvesinde olduğunu anlatmak istemiştir.

Ayrıca utangaç bir genç kızdan daha mahçup, bir arslandan daha cesur olduğunu vurgular.

"*Tevbe, günahkârsa, ne güzel yiğittir! Şayet günahkâr değilse, (ki öyle), zaten yiğitten öte bir yiğittir o!*" beyti şiirde ilgi çekicidir. Bunun bir arkaplanı vardır. Tevbe'nin divanındaki şu beytle ilgilidir[48]: (Tavîl)

1 وَقَدْ زَعَمَتْ لَيْلَى بِأَنِّيَ فَاجِرٌ   لِنَفْسِي تُقَاهَا أَوْ عَلَيْهَا فُجُورُهَا

"Leylâ benim günahkâr olduğumu ileri sürmüş. (Ona ne?) Takvası da nefsimin, günahı da."

Tevbe hayatta iken kulağına gelen bir dedikoduya göre, Leylâ, kendisi hakkında "günahkâr" olduğunu söylemiştir. Tevbe bunu öğrendiği zaman yukarıdaki beyti söylemiştir. Leylâ'nın, Tevbe'nin vefatı sonrası söylediği beyti ise, öldükten sonra bile olsa Tevbe'nin gönül kırıklığını telafi etme girişimidir.

Cömertlik, yardımseverlik, zor durumda kalmışların imdadına yetişmek, yardım isteyenlerin çağrısını kabul etmek, gecenin geç saatlerinde gelen misafirleri

[47] Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1. b., Dâru İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, s. 812.
[48] Dîvânu Tevbe, s. 38.

güleryüzle ağırlamak gibi zor fedakarlıklar gerektiren erdemlerini anar. Daha sonra da hayatta olan birinin özelliklerini anlatma tarzını bırakarak, bir anda Tevbe'nin öldüğünü hatırlamışçasına hayıflanmaya başlar. Tevbe'ye hitap ederek, "Sanki sen …çölleri aşmadın" şeklindeki anlamlarla şiirine devam eder. Bu aşılması güç ve çetin çölleri tasvire başlar. Bu çöllere dalmak, cesaret gerektirdiği için onun cesurluğu temasını ele almaya devam eder.

Şiirin sonlarına doğru Tevbe'nin ölüm sahnesini tekrar canlandırır. Vefatıyla sonuçlanan olayda yardımına koşan Abdullah'ın, kardeşini kurtarmak için verdiği mücadelenin kanıtlarından ve üzüntüsünden bahseder. Abdullah'ın durumunu, yavrusu parçalanırken bir devenin yaptığı mücadeleye ve trajik haline benzetir. Bu arada şiiri hareketlendirerek Abdullah'a mazur olduğunu söyler ve tezini, "el-mezhebu'l-kelâmî" sanatıyla "kabirdekilerin suçu, dirilere yüklenmez" şeklinde mantıkî zemine oturtur.

Önceki şiirinde olduğu gibi, yine Tevbe'ye ağlamak üzerine yemin ettiğini belirtir. Kaybının ne kadar da önemli olduğunu ifade edebilmek için, kabilesinin kadınlarını da, devamında özelliklerini tanıttığı Hemmâm, İbn Mutarrif veya Bişr b. 'Âmir'e ağladıkları gibi gözyaşı dökmeye teşvik eder. Bu şahısların cömertliklerini yağmura benzetir. Tevbe'nin yiğitliğinin, göçmen Araplardan miras kaldığına vurgu yaparak şiirini Hafâce'nin kadınlarının gözyaşlarını Tevbe'ye sunarak etkileyici bir tarzda bitirir.

Bu beyitlerde klasik Arap fahr şiirinin temel özellikleri bir aradadır. Ölenin cesareti, ahlakı ve cömertliği birbiri ardınca zikredilerek övülmüştür. Leylâ içten duygularla Tevbe'yi cömert, cesur, iffetli, ahlaklı, mahçup, yiğit, güzel konuşan, korkusuz, yetenekli, ve kahraman olarak tanıtmıştır. Üçüncü şahıs kipinden ikinci şahıs kipine geçerek iltifat yapmıştır[49]. Tevbe'yi, çekingenlik açısından mahçup bir genç kıza, cesaret açısından da bölgede çok iyi tanınmış Haffân aslanlarına benzetmiştir. Haffân, Kûfe'de Sa'd b. Ebî Vakkâs mescidi yakınlarında aslanların yaşadığı bir bölgedir[50]. Atları grup yapıları itibarıyla bağırtlak kuşlarına, kardeşi öldürülen Abdullah'ı, gözleri önünde yavrusunu boğazlarına indirirlerken yırtıcı hayvanlara saldıran deveye, Selîl'i aşağılayarak hayzından temizlenmeden ölen kadına, Hemmâm ve İbn Mutarrif'i bereketli yağmura benzeterek teşbih sanatını kullanmıştır. Bunların içlerinden en güzeli gözleri önünde yavrusunu boğazlarına indiren yırtıcı hayvanlara saldıran deveye benzetme teşbihidir ki, teşbîh-i temsîlîdir.

[49] Bu örnek, İbnu'l-Mu'tez'in, Beşşâr, Muslim ve Ebû Nuvâs'ın Bedîî sanatları ilk kez icad etmediklerini, onlardan önceki dönemlerde bu sanatların zaten var olup kullanıldığına dair tespitini doğrulamaktadır. Bk. İbnu'l-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedî'*, s. 1.

[50] Şihâbuddîn Ebû Abdillah Yakût b. Abdillah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2. baskı, Dâru Sâdir, Beyrut, 1995, II, 379.

Altıncı beyitte تَوارد (geldiler) ile تصادرن (çıktılar) kelimeleri ve حييّة (çekingen) ile أجرأ (cesur) kelimeleri arasında tıbak vardır. On üçüncü beytte adı geçen şahıs, Selîl b. Sevr b. Ebî Sem'ân b. Âmir b. Avf b. 'Ukayl'dır[51]. Yirmidokuzuncu beyitten otuzuncu beyte geçerken ve قد كان ile başlayan otuz sekizinci beyitten وكنتَ şeklinde başlayan otuz dokuzuncu beyite geçerken iltifat bulunmaktadır. Kırksekizinci beyitte "*Onların her kış mevsimi (yaktıkları) ateş, gören herkese görünen şimşek çakmasıdır sanki.*" ifadesinde cömertlik, yardım ve konukseverlikten kinaye vardır.

Leylâ burada, daha önce Tevbe'nin öldürmüş olduğu ve bu nedenle Tevbe'nin ölümüne yol açan kişiyle Tevbe'yi denk kabul etmemektedir. Böylece İslam öncesi kabilecilik mantığından kurtulamadığını göstermektedir. Zira İslam'da soyluluk ve sınıf farkına bakılmaksızın herkes, hukuk ve Allah önünde birey olarak eşit kabul edilmektedir.

Mehmet Zihni şöyle demektedir: "Tevbe'nin salah ve iffetini ifadede Leylâ'nın bu şiirde yer alan "*Tevbe günahkar ise, ne güzel bir yiğittir. Günahkâr değilse, yüce bir yiğittir o.*" mânâsındaki beyt, beytu'l-kasâid adı verilmeye layık güzel bir şiirdir[52]."

Bir diğer şiiri ise onsekiz beyitten ibarettir[53]: (Tavîl)

1 أيا عَيْنُ بَكّي تَوْبَةَ بنَ حُمَيِّرٍ   بِسَحٍّ كَفَيْضِ الجَدْوَلِ المُتَفَجّرِ

2 لِتَبْكِ عَلَيْهِ مِنْ خَفَاجَةٍ نِسْوَةٌ   بماءِ شُؤُونِ العَبْرَةِ المُتَحَدِّرِ

3 سَمِعْنَ بِهَيْجا أزهَقَتْ فَذَكَرْنَهُ   ولا يَبْعَثُ الأَحْزانَ مِثْلُ التّذَكُّرِ

4 كأنَّ فَتى الفِتْيانِ تَوْبَةَ لَمْ يَسِرْ   بِنَجْدٍ ولَمْ يَطْلُعْ مَعَ المُتَغَوِّرِ

5 ولَمْ يَرِدِ الماءَ السِّدامَ إذا بَدا   سَنا الصُّبْحِ في بادِي الجَواشي مُوَّرِ

6 ولَمْ يَغْلِبِ الخَصْمَ الضِّجاجَ ويَمْلأُ الجِـ   ـــفانَ سَدِيفاً يَوْمَ نَكْباءَ صَرْصَرِ

7 ولَمْ يَعْلُ بالجُرْدِ الجِيادِ يَقُودُها   بسُرَّةَ بَيْنَ الأَشْمَساتِ فأَيْصُرِ

8 وصَحْراءَ مَوْماةٍ يَحارُ بها القَطا   قَطَعْتَ عَلى هَوْلِ الجِنانِ بِمِنْسَرِ

9 يَقُودُونَ قُبّاً كالسَّراحِينِ لاحَها   سُراهُمْ وسَيْرُ الرّاكِبِ المُتَهَجِّرِ

[51] el-Eğânî, XI, 219; Dîvânu'l-Bâkiyeteyn, s. 220.

[52] Meşâhîru'n-Nisâ', II,182.

[53] *Muntehe't-Taleb min Eş'âri'l-'Arab*, I, 251-254 (ilk onyedi beyt, bazı lafız farklılıklarıyla); *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s.71-74 (ilk 17 beyit); *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 45-49.

10 فَلَمَّا بَدَتْ أَرْضُ العَدُوِّ سَقَيْتَها   مُجاجَ بَقِيّاتِ المَزادِ الْمُقَيَّرِ

11 ولَمّا أَهابُوا بالنِّهابِ حَوَيْتَها   بِخاظِي البَضِيعِ كَرُّهُ غَيْرُ أَعْسَرِ

12 مُمَرٍّ كَكَرِّ الأَنْدَرِيّ مُثابِرٍ   إذا ما وَنَيْنَ مُهَلِبِ الشَدِّ مُحْضِرِ

13 فألْوَتْ بأعْناقٍ طِوالٍ وَراعَها   صَلاصِلُ بِيضٍ سابغٍ وسَنَوَّرِ

14 أَلَمْ تَرَ أنَّ العَبْدَ يَقْتُلُ رَبَّهُ   فَيَظْهَرُ جَدُّ الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ مَظْهَرِ

15 قَتَلْتُمْ فَتىً لا يُسْقِطُ الرَّوْعُ رُمْحَهُ   إذا الخَيْلُ جالَتْ في قناً مُتَكَسِّرِ

16 فَيا تَوْبَ لِلهَيْجا ويا تَوْبَ لِلنَّدَى   ويا تَوْبَ لِلْمُسْتَنْبحِ الْمُتَنَوِّرِ

17 أَلا رُبَّ مَكْرُوبٍ أَجَبْتَ ونائِلٍ   بَذَلْتَ ومَعْرُوفٍ لَدَيْكَ ومُنْكَرِ

18 فأَحْرَزْتَ مِنْهُ ما أَرَدْتَ بقُدْرَةٍ   وسَطْوَةِ جبّارٍ وإقْدامِ قَسْوَرِ

1 *Ey göz! Çağlayan bir nehrin akışı gibi Tevbe b. el-Humeyyir'e defalarca gözyaşı dök..*

2 *Hafâce'nin kadınları, bardaktan boşanırcasına akan gözyaşlarıyla ağlasınlar sana.*

3 *Helak eden savaşı duyup Tevbe'yi hatırladılar. Hatırlamak gibi dertleri depreştiren bir şey olmaz.*

4 *Sanki o delikanlılar delikanlısı ne tepelerde yürüdü ne de çukurlarla birlikte göründü.*

5 *(Kabilesi susuz kaldığında) çevredeki aydınlık çöllerde sabah belirdiği zaman sanki gidip yer altı suları getirmedi.*

6 *Sanki o, yılmayan düşmanlar yenmedi hiç ve uğultulu /soğuk rüzgârlı/ felaketli günlerde hörgüç etiyle / biftekle kazanlar doldurmadı.*

7 *Sanki (Benî 'Ukayl'in bölgenin bir tarafındaki dağ) Eşmesâtlarla[54] Eysur[55] arasındaki Surra'da cömertlik atlarına hiç binmedi.*

8 *Bağırtlak kuşlarının bile şaşırdığı helak edici çölleri, (herkes buradan geçmekten) korkarken sen, kartal gibi atlılarla geçtin.*

[54] Benî 'Ukayl diyarının bir kesimindeki bir dağın adıdır. *Mu'cemu Mestu'cem*, I, 147. Çoğul kipiyle dağı ve uzantısını kastetmiştir. *Mu'cemu Mestu'cem*, I, 148.

[55] Benî 'Ukayl diyarında bir yerdir. *Mu'cemu Mestu'cem*, I, 148, 199.

9 Gece gündüz ve güneş tam tepedeyken, yaptıkları yolculukların zayıflattığı tilkiler gibi ince, zayıf atlara biniyorlar.

10 Düşmanın toprağı görününce, sırlanmış su kaplarında kalan su üzerine tuzlu su döktün.

11 Yağmalamaya başladıklarında, onları saldırıları zayıf olmayan güçlü atlarla topladın.

12 Diğer atlar yürüyüşlerinde ve tepelere tırmanırken güç kaybettikleri zaman, Enderî'nin saldırdığı gibi dayanıklı, adaleleri urgan lifleri gibi güçlü atlarla (saldırdın).

13 Uzun boyunlarını büktüklerinde, keskin kılıçlar ve zırhların çıkardığı sesler onları ürküttüğünde…

14 Baksana! Köle de sahibini öldürüyor. Kölenin nasibini hak etmediği açıktır.

15 Atlar, kırık dökük silahlar arasında dolaşırlarken, korkunun silahını düşürmediği bir yiğidi öldürdünüz.

16 Ey savaşın Tevbe'si! Ey bereketin Tevbe'si ve ey kurtuluş için köpeklerden medet umarak it gibi uluyan ve uzaktan bir ateş bulmaya çalışan yitiklerin Tevbe'si!

17 Evet, nice dertlinin çağrısına cevap verdin. Tanıdığına tanımadığına iyilik ettin.

18 Böylece güçle, kudretlinin egemenliği ile bir aslanın edasıyla istediğini elde ettin.

Leyla, bu mersiyesinde de Tevbe'yi cesur, cömert ve dertlilerin ve çaresizlerin sığınağı olarak niteliyor. Bu şiir de, bir önceki tavîlin muhteva ve üslubu ile hemen hemen aynıdır. Gözyaşlarını nehrin akışına, ince zayıf atları tilkilere, atların soylu ve hızlı olduklarını ifade etmek için at adalelerini urgan liflerine benzetmiştir.

Leylâ'nın Tevbe'ye dair diğer şiirleri de şöyledir[56]: (Basît)

1 كَمْ هاتِفٍ بكَ مِنْ باكٍ وباكِيَةٍ   يا تَوْبُ للضَّيْفِ إذ تُدْعَى وَلِلْجارِ

2 وتَوْبُ لِلْخَصْمِ إنْ جارُوا وإنْ عَدَلُوا   وبَدَّلُوا الأَمْرَ نَقْضاً بَعْدَ إمْرارِ

3 إنْ يُصدِروا الأَمْرَ تُطلِعْهُ مَوارِدُهُ   أَو يُورِدُوا الأَمْرَ تُحْلِلْهُ بإصْدارِ

[56] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 75; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 49-50.

1 *Ağlayarak sana şöyle seslenen niceleri var: "Çağrıldığında, misafirin ve komşuların imdadına koş Tevbe!"*

2 *Zalim de olsalar, adil de olsalar, anlaşma sonrası sözlerinden caysalar da hasımların imdadına koş Tevbe!*

3 *Sana, karmaşık bir problem getirirlerse, kökenleri sana malum olur ya da bir iş getirdiklerinde tamamen onu çözersin.*

Bu beyitler Leyla'nın, Tevbe'yi hayal dünyasında yaşatarak söylemiş olduğu bir şiirdir. Buna göre Tevbe, kabilesinin her türlü sorununu çözen bir liderdir.

Tevbe'nin ölümünü konu edinen bir diğer şiiri ise şöyledir[57]: (Tavîl)

1 هَراقَتْ بَنو عَوْفٍ دَماً غَيْرَ واحِدٍ   لَهُ نَبأ نَجْدِيُّهُ سَيَغُورُ

2 تَداعَتْ لَهُ أفْناءُ عَوْفٍ ولَمْ يَكُنْ   لَهُ يومَ هَضْبِ الرَّدْهَتَيْنِ نَصِيرُ

3 فَقُلْ لِبَني عَوْفٍ ستَلْقَونَ غارَةً   إذا ما خَبَتْ قُمْنا لها فَتَثُورُ

1 *Avf oğulları çok önemli bir kan döktüler. Bunun haberi olacak, katili helak olacak.*

2 *Avf mahalleleri ona karşı savaş için duyuru yaptılar, birbirlerini çağırdılar. er-Radheteyn[58] tepelerinden sonrası onun yardımcısı yoktu.*

3 *Avf oğullarına söyle! "Bir saldırı ile karşılaşacaksınız. Yavaşladığında, biz tekrar kalkacağız da, saldırı yine şiddetlenecektir."*

Şiirin muhtevası, Leylâ'nın intikam talebidir. Teması, Avf oğullarının çok önemli bir kişiyi öldürdüğü, katilinin de cezasız kalmayacağı iddiasıdır. Avf oğulları bu önemli kişiyi öldürürlerken, adeta seferber olmuşlar, birbirlerine haber ulaştırarak Tevbe'nin ortadan kaldırılması için destek istemiş ve güç birliği yapmışlardır. Bir kabile bütün olarak bir kişiye karşı savaşmıştır. Tevbe'nin silahsız ve acıklı durumu ve saldırganların mertlikten yoksun halleri olayın vahametini artırmaktadır. Şiirin son beyti, dinmeyen bir öfkeyi yansıtmaktadır.

Leylâ'nın Tevbe hakkında on beyitlik bir şiiri daha vardır[59]: (Tavîl)

1 جَزَى اللّهُ خَيْراً والجزاءُ بِكفِّهِ   فتىً من عُقَيلٍ سادَ غَيْرَ مُكَلَّفِ

2 فتىً كَانتِ الدُّنْيا تَهُونُ بأَسْرِها   عَلَيْهِ ولا يَنْفَكُّ جَمَّ التَّصَرُّفِ

[57] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s.68; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 44.

[58] *Radheteyn*, Benî 'Âmir diyarında bir yerdir. *Mu'cemu Mestu'cem*, II, 246.

[59] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 90-91; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 65-66.

3	يَنالُ عَلِيّاتِ الأُمُورِ بِهُوْنَةٍ	إذا هيَ أَعْيَتْ كُلَّ خِرْقٍ مُشَرَّفِ
4	هُوَ الذَّوْبُ بَلْ أُرْيُ الْخَلايا شَبِيهُهُ	بِدِرْياقَةٍ مِنْ خَمْرِ بَيْسانَ قَرْقَفِ
5	فَيا تَوْبُ ما في العَيْشِ خَيْرٌ وَلا نَدىً سارِياً	يُعَدُّ وَقَدْ أَمْسَيْتَ في تُرْبِ نَفْنفِ
6	وما نِلْتُ مِنْكَ النَّصْفَ حتَّى ارْتَمَت بك	الْمَنايا بسَهْمٍ صائِبِ الْوَقْعِ أعْجَفِ
7	فَيا أَلْفَ أَلْفٍ كُنْتَ حَيّاً مُسلّماً	لِألْقاكَ مِثلَ القَسْوَرِ الْمُتَطَرّفِ
8	كَما كُنْتَ إذ كُنْتَ الْمُنَحَّى مِنَ الرّدَى	إذا الْخَيْلُ جالَتْ بِالْقَنا الْمُتَقَصِّفِ
9	وكَمْ مِنْ لَهيفٍ مُحْجَرٍ قَدْ أجَبْتَهُ	بِأَبْيَضَ قَطّاعِ الضَّرِيبَةِ مُرْهَفِ
10	فَأنْقَذْتَهُ وَالْمَوْتُ يَحْرُقُ نابَهُ	عَلَيْهِ ولَمْ يُطْعَنْ ولَمْ يُتَنَسَّفِ

1 Allah iyiliğini versin, her şey O'nun elinde. 'Ukayl'den bir delikanlı doğal olarak lider oldu.

2 Bir yiğit ki dünya tamamen ona boyun eğer. Bol ihsanı sürekli devam eder.

3 Onurlu cömertler yoruldukları zaman o büyük işleri kolayca elde eder.

4 O(nun ahlakı) süzme bal, bilakis petek baldır. Bir benzeri Besyân içkisinden yapılmış hoş kokulu bir ilaçtır.

5 Tevbe! Sen çöl toprağına defnedildiğin anda, hayatın tadı ve dikkate alınacak bir bereketi kalmadı.

6 Hedefine isabet eden ince okla ölümler sana gelinceye kadar senden insaf/adalet göremedim.

7 Ah keşke milyon defa selam verilerek hayatta olsaydın da, bir aslan gibi seninle görüşseydim.

8 Nitekim sen, atlara kırık silahlarla dolaştıkları zaman, ölümden korunan bir sığınak oldun.

9 Nice çıkmaza girmiş, yardım isteyenlere, eti kemikten ayıran keskin kılıcınla yardımı kabul ettin.

10 Ölüm, onları yutmak için diş bilerken kurtardın onları, daha yaralanmadan ve yere yıkılmadan.

Bu şiirde de Tevbe'nin liderlik vasfı öne çıkarılmıştır. Onu lider yapan özellikler bir bir sayılmaktadır. Öncelikle Allah ona bir liderde olması gereken özellikleri vermiştir. Herkes ona itaat eder, o ise herkese kesintisiz lütufta bulunur. Ahlaklıdır. Beşinci beyitte iltifat yaparak Tevbe'ye seslenmekte, ölümüyle

dünyanın tadının kalmadığını söylemektedir. Altıncı beyitte Leylâ, "*Hedefine isabet eden ince okla ölümler sana gelinceye kadar senden insaf/adalet göremedim.*" demek suretiyle Tevbe'nin erken ölümünden kinaye yapmıştır[60]. Bu tavrı samimiyetinin tezahürü olduğu gibi, onu yaşatma duygusunun sonucudur. Ama ölüm gerçeği dilek ve temennilerle geri çevrilememektedir. Tevbe'nin dönüşü imkansızdır. Öyleyse imkansızın temennisi ile hayalleri yâd etmekten başka bir yol kalmamıştır. Nitekim herkesin direncinin kalmadığı zamanlar ayakta kalan, çıkmaza girenleri keskin kılıcıyla kurtaran Tevbe'nin yaşamasını, kesretten kinaye ile milyon kez dilemektedir.

والمَوْت يَحْرُقُ نابَهُ عَلَيْهِ yani "*Ölüm onları yutmak için diş bilerken*" ifadesinde, ölüm yırtıcı hayvanlara benzetilerek istiare yapılmıştır.

Leylâ, bir gün Haccâc'ın bir sorusu üzerine, Tevbe'ye söylediği şu şiiri okumuştur[61]: (Tavîl)

1 وَذِي حاجَةٍ قُلْنا لَهُ لاَ تَبُحْ بِها   فَلَيْسَ إِلَيْها ما حَيِيتَ سَبِيلُ

2 لَنا صاحِبٌ لا يَنْبَغِي أَنْ نَخُونَهُ   وَأَنْتَ لِأَخْرَى فارِغٌ وحَلِيلُ

1 *Nice ihtiyaç sahibi var. Dedik ki ona: "Sakın bunu isteme! Yaşadığın sürece buna imkan yoktur."*

2 *Bizim eşimiz var. Yaraşmaz bize ihanet etmek ona. Zaten sen de bir başkasının eşi ve helalısın.*

Leylâ bu şiiri ile Tevbe ile alakasının iffet üzerine kurulu olduğunu açıkça belirtmektedir.

"Anlatıldığına göre Leylâ bir zaruret sonunda Haccâc'ın huzuruna varıp, sitayişli beyitler, gönül aldatan tabirler ile ondan hacet dilemişti. Haccâc da onun isteğini yerine getirerek ona: "*Doğru söyle! Tevbe ile aranızda şüphe götürür bir macera vuku bulmuş mudur?*" deyince Leylâ: "*Vallahi, hayır ey emîr! Ancak kendisiyle yalnız kaldığım gecelerin birinde merhum bana bir söz sarfetmişti. Ben o sözden, onun makul olmayan bir istek niyetinde olduğunu zannederek kendisini şu kıtayı söylemiştim*" diyerek yukarıdaki şiiri okumuştur"[62].

[60] *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 66.

[61] *el-Mehâsin ve'l-Eddâd,* s. 127; *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s.95-96; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 74. Leylâ'nın bu şiirinin, Abdulmelik b. Mervân ile görüşmelerinde de söz konusu edildiği de belirtilmektedir. Bkz. Cemâluddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. el-Cevzî el-Bağdâdî, *Kitâbu Zemmi'l-Hevâ*, thk: Eymen el-Buhayrî, 1. b., Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1998, s. 169.

[62] Meşâhîru'n-Nisâ', II, 179.

Mehmet Zihni bu konuyla ilgili olarak şu açıklamayı da eklemiştir[63]:

"Bîçare Tevbe "*yarin olduğu yerdir*" diye Leylâ'nın gittiği aşirete varıp, gizlice maşukasını ziyaret etmek istedikçe türlü belalara giriftâr olur ve iffetli bir âşık olarak hakkında su-i zan olunurdu. Bu konuda kendisinin mazlumâne söylediği kasidenin beyitlerinden şu iki beyit[64], kendisinin iffetini göstererek, Leylâ'nın beyan olunan iddiasını ispat eden iki adil şahittir": (Tavîl)

1 عليَّ دْماءُ الْبُدْنِ إنْ كَانَ زَوْجُهَا   يَرَى لِي ذَنْباً غَيْرَ أنِّي أَزُورُهَا

2 وَإِنِّي إِذَا مَا زُرْتُهَا قُلْتُ يَا اسْلَمِي   فَهَلْ كَانَ فِي قَوْلِي اسْلَمِي مَا يَضِيرُهَا

1 *Develer kurban etmek boynuma borç olsun, eğer eşi, sadece onu ziyaretten başka bir kusurumu görürse.*

2 *Onu ziyaret ettiğimde ona, "Esenlikte olasın" derim. "Esenlikte olasın" dememde ona zarar veren bir şey var mı?*

"el-Asma'î, Tevbe'nin bu beyitlerini işitince, شكوى مظلوم وفعل ظالم "Mazlumun şikayeti ama eylem zalimin eylemi"[65] diyerek acımış ve ihlasını alkışlamıştır[66]."

Bir gün Muaviye, Leylâ'ya "Tevbe acaba, insanların anlattığı gibi birisi midir?" diye sormuş, bunun üzerine Leylâ Tevbe'yi müdafaa ederek şu şiirin üç beytini okumuştur[67]: (Tavîl)

1 بَعِيدُ الثَّرَى لا يَبْلُغُ القَوْمُ قَعْرَهُ   أَلَدُّ مُلِدٌّ يَغْلِبُ الْحَقَّ باطِلُهْ

2 إذا حَلَّ رَكْبٌ في ذُراهُ وظِلِّهِ   لِيَمْنَعَهُمْ ممّا تُخافُ نَوازِلُهْ

3 حَماهُمْ بِنَصْلِ السَّيْفِ مِن كُلِّ فادِحٍ   يَخافُونَهُ حتَّى تَموتَ خَصائِلُهْ

1 *Toprağı derindir. Halk onun derinliğine ulaşamaz. Yamandır, inatçıdır. Batılı bile hakkı yener.*

2 *Korkulan felaketlerden onları korusun diye, bir kafile doruğuna (evine) geldiğinde,*

3 *Bileklerinde derman kalmayıncaya kadar, korktukları her şeyden onları, kılıcının ucuyla korurdu.*

Bu üç beyitlik şiirde Tevbe portresi, halkın ulaşamayacağı kadar toprağı derin (halk ne kadar su alırsa alsın kuyusunun suyu asla bitmez), karşı konulama-

[63] A.e., II, 180.
[64] Dîvânu Tevbe, s. 39.
[65] *el-Eğânî*, III, 246.
[66] Meşâhîru'n-Nisâ', II, 180.
[67] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 97; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 75.

yacak derecede yaman, tuttuğu işi bitirmeden bırakmayacak kadar inatçı, bu özelliklerinden dolayı da yanlış yapsa bile doğruyu mağlup edecek ölçüde batılı hakkı yenen, kendisine sığınanları tüm gücünü kullanarak koruyan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu özellikler bir liderin özellikleridir. Başkalarını koruması ise, onun fedakârlık ve kahramanlığını sembolize etmektedir. بعيد الثرى لا يبلغ القوم قعره ifadesinde ise güzel bir mecaz vardır. Cömertliği, toprağı derin olmakla, yani atalarından gelen bir köklülükle, aynı zamanda münbit olmakla nitelendirilmiş, derin kuyuya benzetilerek sulak olduğu da anlatılmıştır.

Muaviye, Leylâ'nın söylediği bu üç beyit üzerine, halkın Tevbe'ye hırsız dediğini hatırlatınca, Leylâ şiirin yedi beytini daha söylemiştir[68]: (Tavîl)

4 مَعاذَ إلهِي كانَ وَاللّهِ سَيِّداً   جَواداً عَلى العِلاّتِ جَمّاً نوافِلُهْ

5 أَغَرَّ خَفاجِياً يَرَى الْبُخْلَ سُبَّةً   تَحَلَّبُ كَفّاهُ النَّدى وأَنامِلُهْ

6 عَفِيفاً بعِيدَ الهمِّ صُلْباً قَناتُهُ   جَمِيلاً مُحَيَّاهُ قَلِيلاً غَوائِلُهْ

7 وكانَ إذا ما الضَّيْفُ أرْغَى بَعِيرَهُ   لَدَيْهِ أَتاهُ نَيْلُهُ وفَواضِلُهْ

8 وقَدْ عَلِمَ الجوعُ الَّذي باتَ سارِياً   عَلى الضَّيفِ والجيرانِ أَنَّكَ قاتلُهْ

9 وأَنَّكَ رَحْبُ الْباعِ يا تَوْبُ بِالْقِرى   إذا ما لَئِيمُ القَوْمِ ضاقَتْ منازِلُهْ

10 يَبِيتُ قَرِيرَ العَيْنِ مَنْ باتَ جارُهُ   ويُضْحِي بِخَيْرٍ ضَيْفُهُ ومُنازِلُهْ

1 Allah'a sığınırım. O'na yemin olsun ki, o bir liderdi. Varlıkta yoklukta pek çok bağışta bulunurdu.

2 Yüzü ak bir Hafâcî idi. Cimriliği ayıp kabul ederdi. İki avucu ve parmakları bereket sağardı.

3 Namuslu, uzak görüşlü, bedeni güçlü, güzel yüzlü ve kötülüğü az olan biriydi.

4 Misafir devesini onun yanında ziyafet için durdurduğunda, nasibi ve nimetleri ona ulaşırdı.

5 Misafirlerin ve komşuların geceleyin üzerlerinde egemen olan açlık, senin kendisini yok edeceğini öğrenmişti.

6 Tevbe! Cimriye evleri dar geldiğinde, sen misafirleri doyurmada eli açık birisin

[68] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 97-98; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 76-77.

7 *Ona komşu olarak geceleyen herkes, geceyi mutlu geçirir. Misafiri ve onun yanında konaklayan kişi sabahleyin sağlıcakla uyanır.*

Bu şiirde Tevbe'nin liderlik ve cömertlik özelliklerinin yanında, "yüzü ak" ifadesi ile ahlaklı oluşu, namuslu, hedefi büyük, sağlam bünyeli, güzel yüzlü ve şerri az olması zikredilmiş, cömertliği ise ayrıntılı olarak tavsif edilmiştir. Bu şiirde ilk kez, "bünyesi güçlü" ve "güzel yüzlü" sıfatları ile fizîkî nitelikler zikredilmektedir. Ama bu durum, bir lider olarak çizilen Tevbe portresini tamamlayıcı bir unsurdur. Tevbe'nin âşık olduğu Leylâ ise tamamen güzel birisidir. Fakat şiirlerinde Leylâ'nın sevdiği Tevbe, yakışıklı bir delikanlı tipi değil, tam tersine bu niteliklerin olup olmaması dikkate alınmaksızın ahlâkî güzelliklerle donatılmış, yetkin ve güçlü bir liderdir. Her ne kadar vefatı sonrası söylenen şiirlere göre de olsa, bu iki bakış açısı arasındaki fark önemlidir. Beşinci beyitte açlık insana benzetilerek istiare yapılmıştır.

Şiirinin yedi beyitini daha okuması üzerine Muaviye, Leylâ'ya, Tevbe'yi tamamen temize çıkardığını söyleyince Leylâ, "Eğer Tevbe'yi tanısaydın, söylediklerimin çok az olduğunu anlardın" demiş ve şiirin kalan kısmını okumuştur[69]: (Tavîl)

11 أَتَتْهُ الْمَنايا حِينَ تَمَّ تَمامُهُ وأَقْصَرَ عَنْهُ كُلُّ قِرْنٍ يُطاوِلُهْ

12 وكانَ كَلَيْثِ الْغابِ يَحْمِي عَرِينَهُ وتَرْضَى بِهِ أَشْبالُهُ وحَلائِلُهْ

13 غَضُوبٌ حَلِيمٌ حين يُطلَب حِلْمُهُ وسمٌّ زُعافٌ لا تُصابُ مَقاتِلُهْ

1 *Ölüm ona gençliğinin zirvesinde geldi. Onunla yarışan her kahraman ondan geri kaldı.*

2 *Yavrusunu koruyan orman aslanı gibiydi. Çocukları ve eşleri ondan hoşnut idi.*

3 *Gazaplıdır. Affi istendiğinde affedicidir. (Düşmanlarına karşı ise) tedavi edilemez şiddetli bir zehirdir.*

Genç yaşta ölen Tevbe, kahramanlıkta kendisine erişilemez, ailesi kendisinden memnun, gerektiğinde kızan, yeri geldiğinde de affetmesini bilen, ama affı, kararlılık gerektiren savaşta azmini kırmadan acımaksızın öldürebilen bir karakterdir. Böylece bu şiirde de onun liderlik ve kahramanlık özellikleri tema edinilmiştir. "Yavrusunu koruyan aslan gibi" denilerek teşbih, غضوب ve حليم kelimeleri ile tıbak, "şiddetli bir zehir" ile istiare yapılmıştır.

Leylâ'nın bir başka şiiri ise şöyledir[70]: (Basît)

[69] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 98; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 77-78.

1 يا عَيْنُ بكِّي بِدَمْعٍ دائمِ السَّجَمِ وَابْكِي لِتَوْبَةَ عِنْدَ الرَّوْعِ وَالْبُهَمِ

2 عَلَى فَتىً مِنْ بَنِي سَعْدٍ فُجِعْتُ بِهِ ماذا أُجنَّ بِهِ فِي الْحُفْرَةِ الرَّجِمِ

3 من كُلِّ صافِيَةٍ صِرْفٍ وقافِيَةٍ مِثْلِ السِّنانِ وَأمْرٍ غَيْرِ مُقْتَسِمِ

4 ومُصْدِرٍ حِينَ يُعْيِي القَوْمَ مُصْدِرُهُمْ وَجَفْنَةٍ عِنْدَ نَحْسِ الْكَوْكَبِ الشَّبِمِ

1 Ey göz! Sürekli olan gözyaşları ile ağla. Korku anında ve zor anlarda Tevbe'ye ağla!

2 Sa'd oğullarına mensup bir delikanlı yüzünden perişan oldum. Onunla kabire neler gizlendi!

3 Her an duru şiir ve kafiyeden, tıpkı mızrak gibi, parçalanamaz bir hikmet/iş gibi.

4 Kurtarıcıları milleti yorduklarında onların (gerçek) kurtarıcısı gibi, kışın şiddetli soğuklarında yemek yediren gibi.

Şiirlerinde tekrarı[71] bir üslup olarak benimseyen şair, bu şiirinde farklı bir yaklaşım sergilemiştir. "Yemin ettim, başka birine ağlamayacağım" şeklindeki tekrarları yerine, gözlerini muhatap ederek emir vermektedir. Tevbe'nin vefatı ile, yalnızca bir kişinin dünyadan göçüşü değil, aynı zamanda Tevbe'nin bilgi, birikim, cömertlik ve özverisi de gömülmüştür. Bu da kaybın değerini artırmaktadır. Aslında hukuk açısından olmasa da, Leylâ'nın saydığı bu gerekçeler doğrultusunda, Tevbe'yi Selîl'e denk tutmaması da makul görünmektedir.

Leylâ'nın hem kendisi hem de Tevbe'nin iffetini gösteren bir şiiri de şöyledir[72]: (Tavîl)

1 وعَنْهُ عَفا رَبِّي وأَحْسَنَ حِفْظَهُ عَزِيزٌ عَلَيْنا حَاجَةٌ لا يَنالُها

1 Rabbim onu da affetsin ve güzelce korusun onu. Elde edemeyeceği bir isteği zor gelir bize (bizi üzer).

Bu şiir de Tevbe'nin iffetli olduğu iddiasını belgelemektedir. Leylâ, evli olması sebebiyle Tevbe'nin sevgisine karşılık veremediğini, buna da gücünün yet-

→

[70] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 115; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 85.

[71] Leylâ el-Ahyeliyye Hayâtuhâ ve Şi'ruhâ, s. 160-181.

[72] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 100; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 78.

meyeceğini anlatmaktadır. Bu şiir, Tevbe'nin divanında yer alan şu beyte karşılık olarak söylenmiştir[73]:(Tavîl)

1 عَفا اللّهُ عَنْها هَلْ أبِيتَنَّ لَيْلَةً   مِنَ الدَّهْرِ لا يَسْرِي إليَّ خَيالُها

1 *Affetsin Allah onu! Onun hayalinin gelmediği bir gece hiç olur mu?*

Leylâ'nın şiirlerinde üslup olarak tekrar önemli bir yer tutar. Bu üslup çerçevesinde Leylâ, Kâbıd temasına bir başka şiirinde de yer vermektedir[74]: (Tavîl)

1 جَزى اللّهُ شَرّاً قابِضاً بِصَنِيعِهِ   وكُلّ امْرِىءٍ يُجْزَى .بما كانَ ساعِيا

2 دَعَا قابِضاً والمُرْهَفاتُ يُرِدْنَهُ   فقُبِّحْتَ مَدْعُوّاً ولَبَّيْكَ داعِيا

1 *Yaptığına karşılık olarak Kâbıd'a, Allah en kötü cezayı versin. Herkes ne yaptıysa, karşılığını öylece görür.*

2 *Keskin silahlar kanını içerlerken, Kâbıd'ı yardıma çağırdı. Ne kötü bir çağrılan oldun!*

Bu şiirde Tevbe savunmasız ve mağdur durumdadır. Şiirin teması, Tevbe'nin katledilmesi anındaki trajediyi yansıtmaktadır. Şiirdeki olayın etkisi altında aklına geldiği gibi konuşmak anlamında bilinç akışı tekniği çok açıktır. "Herkes ne yaptıysa, karşılığını öylece görür". كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ "Herkes, kazandığına karşılık rehindir[75] ayetiyle aynı mânâdadır. İslâmî dönem şiirinde İslam öğretilerinin şiire yansımasının güzel bir örneğidir. Leylâ bu şiirinde Tevbe'nin ölüm anının şokunu yaşamaktadır. Kâbıd'ın imdadına gitmemesi temasını işlemektedir.

Sonuç olarak Leyla el-Ahyeliyye'nin eşi olmadığı halde, ilk olarak bir sevgiliye mersiye şiirlerini açıkça söyleyebilen Arap hanım şair olduğu tespit edilmektedir. Şiirlerinde Tevbe'yi kahramanlık, cesaret, cömertlik, misafirperverlik yönleriyle öne çıkarmakta, hatta halifeden bile üstün tutacak kadar mübalağa yapmaktadır. Şiirlerinde, teşbih, mecaz, istiare ayrıca iltifat gibi edebî sanatları kullanmıştır. Şiirleri son derece içten, samimi, etkileyici ve liriktir.

Leylâ şiirlerinde, Tevbe'nin fiziksel özelliklerini veya yakışıklı olduğunu zikretmemektedir. Tanımlamasına göre Tevbe, kahraman, yiğit, cömert, kabilesinden herkesin etrafını çevrelediği saygın bir lider kişiliktir. Leylâ'nın babasının da

[73] *el-Mehâsin ve'l-Eddâd,* s. 127; Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Eddâd*, thk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, et-Turâsu'l-'Arabî, Kuveyt, 1960, s. 243; *Dîvânu Tevbe*, s. 84; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 78.

[74] *Dîvânu Leylâ*, el-'Atiyye, s. 123; *Dîvânu Leylâ*, es-Samed, s. 92.

[75] (52) Tûr, 21.

kabilesinin lideri olduğu bilgisi dikkate alınırsa, sosyal statü açısından Tevbe'yi kendisine denk tuttuğu sonucu çıkarılabilir. Her ne kadar kabilecilik geleneklerinin yansıması olan bu düşünce zihnini meşgul etse de, birkaç on yıl ile ifade edilecek İslâmî hayat, edeb ve ahlak tarzının, yeni bir dini henüz yeni benimsemiş o günkü Arap toplumu, özellikle de Leylâ'nın kabilesi ve şahsı üzerinde etkili bir biçimde kendisini kabul ettirdiği görülmektedir[76].

Hulefâ-i Râşidîn döneminde görülen ahlâkî ilkelerin daha titizce uygulanmasının, Emevî döneminde gerek yönetim anlayışı, gerekse gelişen refah yapısına bağlı olarak biraz daha rahat bir şekilde yorumlanabildiği de anlaşılmaktadır. Zira kaynaklarda Leylâ el-Ahyeliyye'nin evli olduğu halde, eşi olmayan bir delikanlının ölümü üzerine söylediği şiirlerin, yaşadığı çevreden ciddî tepkiler gördüğüne dair bilgiye rastlanamamıştır. Tabii ki Leylâ'nın şiirlerindeki afîf şiir özelliği ve nezahetin de bunu sağladığını belirtmek gerekir. Çünkü mersiye şiirlerinde çizilen Tevbe portresi, cömert, ahlaklı, onurlu kahraman ama savunmasız olarak öldürülen bir portredir. Böyle bir kişiye ağıt yakmak kimseyi rahatsız etmez. Cahiliye dönemi adetlerine göre kadınların, ölülerinin arkasından mersiye söylemelerinin tepkiyi hafifleten bir unsur olduğunu düşünmek de makul görünmektedir.

Leylâ'nın ve yaşadığı çevrenin İslam öncesi adet, gelenek ve göreneklerden tamamen kurtulamamaları son derece doğal görünse de, iffetli olma, kocasına sadakat, tevekkül anlayışı gibi hususlarda İslam'ın toplum hayatını derinden etkilediği dikkate değer görünmektedir.

[76] fi'ş-Şi'ri'l-İslâmîyyi'l-Umevî, s. 79.

LEYLA EL-AHYELİYYE'NİN ŞİİRİNDE TEVBE B. EL-HUMEYYİR'İN PORTRESİ

Muhammet TASA

Hicrî birinci asır Emevî dönemi hanım şairlerden ve hanım şairlerin en meşhurlarından olan Leylâ Bint Abdillâh b. Şeddâd b. Ka'b b. Mu'âviye b. 'Ubâde b. 'Ukayl (?-86/?-705), kocası olmayan bir sevgiliye mersiye şiirlerini açıkça söyleyebilen ilk hanım şairdir.

Leylâ'nın günümüze ulaşmış 300'e yakın beytinin yarısı, Tevbe b. el-Humeyyir'in katledilmesi üzerine söylenen mersiyelerdir. Şiirlerinde Tevbe, kahraman, cesur, cömert, misafirperver bir portreye sahiptir.

Bu makalede, güzelliği dolayısıyla kendisine âşık olan Tevbe'nin, Leylâ'nın dünyasında nasıl bir portre oluşturduğu incelenmektedir. Şiirlerinde teşbih, mecaz, istiâre, iltifat gibi sanatları kullanmış olan ve aslında Câhilî dönemin uzantısı da kabul edilebilecek erken dönem Emevî şairi Leylâ, şiirlerinde son derece içten, samimi ve liriktir.

TAWBA B. AL-HUMAYYER IN LAYLA AL-AHYALIYYA'S POEM

Layla bint Abdillah b. Sheddad b. Kaab b. Muaviya b. Ubada b. Ukayl (86/705) is one of the famous women poets in the Umayya period. She is the first woman poet who could say clearly elegy poems to a beloved one without husband.

Her nearly 300 couplets are available now. And half of her couplets are elegies about Tawba b. al-Humayyer's murder. In her poems Tawba is a hero and courageous and hospitable potrait.

In this article we discuss Tawba's potrait in Layla's world. She had used comparison, metaphor and borrowing in her poems. We can say her poems extremely sincere and heartfelt and lyrical

الملخص

صورت توبة بن الحميِّر في شعر ليلى الأخيلية

ليلى بنت عبد الله بن شدّاد بن كعب بن معاوية بن عبادة بن عقيل (؟-86/؟-705) التي من أشهر شاعرات العهد الأموي في القرن الأول الهجري، هي أول شاعرة أنشدت شعرا مُخصصاً في رثاء شخصٍ لم يكن زوجًا لها.

ونصف أشعار ليلى من ثلاثمائة بيت تقريبًا التي وصل إلى يومنا هذا، هي أشعار في فن الرثاء أنشدت بعد مقتل توبة بن الحمير. و تبدو لنا صورة توبة في هذه الأشعار بطلا، شجاعا، كريما، وحفيًّا بالضيوف.

يهدف هذا البحث دراسةً ما يتعلق بكيفية تكوين صورة توبة في عالم ليلى التي هام بها توبة بسبب جمالها. واستخدمت شاعرة العهد الأموي المبكر الذي يعد أيضا امتدادا للعصر الجاهلي ليلى كثيرا من الوسائل البيانية في شعرها مثل التشبيه، والمجاز، والاستعارة، والالتفات. وهي في منتهى الصدق والإخلاص والعاطفة في شعرها.

NEHCÜ'L-BELÂĞA'NIN MÜELLİFİ VE METNİ İLE İLGİLİ PROBLEMLER

Sıddık KORKMAZ
Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi

1. Giriş

Nehcü'l-Belâğa, Şîa için Hz. Ali'ye izafe edilmesinden dolayı Kur'ân-ı Kerîm'den sonra en önemli kaynak olarak kabul edilmesi gereken bir kitaptır. Başka bir ifade ile bu eserde yer alan cümle ve fikirlerin tamamının Hz. Ali dönemi ve yaşadığı ortamı yansıtması gerekmektedir. Özellikle Şîa'nın erken dönemle ilgili haberleri sadece Ehl-i Beyt kanalından gelen rivayetlere dayanarak ve son derece seçici davranarak kabul ettiği gibi bilinen genel iddiaları hatırladığımızda, söz konusu eserin gerek yazarı gerekse içeriğinin önemi İslâm Mezhepleri Tarihi açısından daha da belirgin hale gelmektedir. Biz bu çalışmamızda, fikir hâdise irtibatı adı altında formüle ettiğimiz metodolojik bakış açısıyla, söz konusu Şiî iddiaların, ele almış olduğumuz eser üzerinden, doğru ya da yanlışlığını tartışmayı hedeflemekteyiz. Çalışmamız daha çok bu eserin yazarı hakkında bilinmeyen problemleri zikretmeyi ve içeriğinde yer alan bazı anakronizm örnekleri sayılabilecek sorunları dile getirmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda öncelikle eserin oluşturulduğu dinî ve siyasî ortamı, arkasından yazarı konusunu, daha sonra eserin Şiî çevrelerdeki yansımalarını, yani eser üzerinde yapılan çalışmaları ve son olarak da eserde yer alan bazı problemli bölümleri ele almayı istiyoruz. Yapacak olduğumuz bu çalışmanın Şîa gibi İslâm dininin ikinci büyük çoğunluğuna sahip olan önemli bir mezhebin oluşum sürecinden bir kısmını tanımamıza katkı sağlayacağını ümit etmekteyiz.

2. Nehcü'l-Belâğa'nın Yazıldığı Siyasî ve Dinî Ortam

Nehcü'l-Belâğa'nın yazıldığı dinî ve siyasî ortamı incelemenin, onu anlamamıza ve tanımamıza katkı sağlayacağı açıktır. Söz konusu döneme baktığımızda, karşımıza Abbâsîler devri ve bu asırda siyasî idareye hâkim olan Büveyhîler çıkmaktadır. Aynı zamanda tarihin bu kesitinde, Abbâsî topraklarında mahallî devletlerin kurulduğu, Şîa'nın mezhebî oluşumunu tamamladığı, artık kendi içinde dönüşümler yaşadığı ve kurumsallaştığı görülür.[1] Üzerinde duracağımız konuyu

[1] İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1322), *el-Kâmil fi't-Târîh,* Beyrut 1407/1987, 7/205 vd.

daha da anlaşılır hale getirmek için bu ortamı daha detaylı olarak incelememiz gerekmektedir.

Hicrî üç ve dördüncü asırlar Şîîliğin altın çağıdır denilebilir. O dönemde hicrî üçüncü veya miladî dokuzuncu asrın sonuna doğru Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ve hicrî dördüncü ya da miladî onuncu asrın yarısından itibaren bu günün Mısır ve Suriye'sine yayılan İsmâilî mezhebine mensup olan Fâtımîler yer alır. Aynı şekilde Irak ve İran'ın bir kısmında hâkimiyet kuran ve Selçukluların gelişine kadar hüküm süren Büveyhîler, dönemin öteki ikinci büyük devletidir. Bölgede siyasî idarenin Şîa lehine gelişmesi bu dönemde mezhebin sistemleşmesini ve yaygınlaşmasını sağlamıştır diyebiliriz. Bu desteğin bir ürünü olarak Şîa'nın en güçlü olduğu yer olan, Seyyid Razî'nin de ikamet ettiği, Büveyhî emîri Muizzüddevle'nin 334/946'da ele geçirdiği Bağdat'ın batısındaki Kerh Mahallesi ön plana çıkmaktadır.[2] Bağdat'ın genelinin Sünnî oluşu, bu mahalledeki Şîîlerin ise, siyasîlerden destek görüşü, bu şehirdeki Şîîlerle Sünnîler arasında ciddi mücadelelerin yaşanmasına sebep olabilmiştir.[3] Bu ortamın diğer bir yan ürünü olarak Bağdat'ta başka Şîî merkezleri de oluşmaya başlamış ve çeşitli mezhep kavgalarına yol açabilmiştir. Bu çekişmelerin kökeninde Deylemî[4] kökenli Muizzüddevle'nin (334-356/946-967) aldığı bazı kararların bulunduğu söylenebilir. Bu kararların birisine örnek olmak üzere, Muizzüddevle'nin 10 Muharrem 352 (8 Şubat 963) günü başlattığı uygulamayı zikredebiliriz. Söz konusu tarihte emir bütün Bağdat halkının çarşı ve dükkânlarını kapatmalarını, kadın erkek herkesin siyahlar giyerek şehirde dolaşmasını ve Hz. Hüseyin için matem tutulmasını emretmiştir. Bu ortamda Sünnî olan Bağdatlılar da, Şîîlerin bir hayli güçlenmesi ve Muizzüddevle'nin de onlardan yana tavır alması sebebiyle bu emre uymak zorunda kalmışlardır. Buna ilâveten Muizzüddevle 18 Zilhicce 352'de (7 Ocak 964) Gadîr-i Hum gününün bayram olarak kutlanmasını emretmiş, bu sebeple şehir süslenerek gece gündüz şenlikler yapılmış, her taraf aydınlatılmıştır. Dükkân ve pazaryerleri açık tutulmuş ve çeşitli etkinlikler tertip edilmiştir. Bu gecenin sabahına kadar imamların kabirlerinin bulunduğu Kureyş Mezarlığı ziyaret edilmiş ve burada namazlar kılınmıştır.[5] Daha

[2] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 7/205 vd.; C. Edmund Bosworth, *Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri,* trc., Hande Canlı, İstanbul 2005, 219-222.

[3] Bkz. M. Streck, "Bağdat", *İA,* 2/195 vd.

[4] Deylemliler, Hazar Denizi'nin güney batısındaki küçük dağlık bir bölgede yaşamış, uzun zaman İslâm'a girmeyi kabul etmemiş, ancak hicrî dördüncü/miladî onuncu asra doğru İslâm'a girmiş ve Zeydiyye mezhebini benimsemişlerdir. Büveyhîler işte bu aileden neşet etmiştir. Bkz. Minorsk, V., "Dalyam", EI2, 2/189-190, 192; Ahmet Güner, *Büveyhîlerden Adudu'd-Devle ve Dönemi,* (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir 1992, 13 vd.; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *DEÜİF,* İzmir 1999, 48 vd.

[5] İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1200), *el-Muntazam fi't-Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk,* Beyrut 1385/1965, 7/15, 206; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 7/279; Krş., İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* Beyrut trz., 11/255. Ğadîr-i Hum meselesi bazı Şîî müellif-

→

sonraki yıllarda Şiîler bu günlerde büyük merasimler düzenlemişler ve bu uygulamalarını sürdürmüşlerdir. Bu kutlamalar zaman zaman Şiîlerle Sünnîler arasında şiddetli kavgalara sebep olabilmiştir.

O dönemde başlayan dinî uygulamalara başka bir örnek olmak üzere ilk defa 352/963 yılında, 10 muharrem günü Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin anısına düzenlenmiş olan "Aşûre günü"nü zikredebiliriz. Hz. Hüseyin adına genel bir yas günü ilân edilen bu günde, dükkân ve pazaryerleri kapatılmış, alışverişe son verilmiş, giyilmesi rahatsız edici olan kıllardan dokunmuş elbiseleri giyme âdeti başlatılmıştır. Yine bu gün için kadınlar saçlarını dağıtıp yüzlerini siyahlara boyayarak sokaklara dökülmüş, feryatlarla ağlayarak elbiselerini parçalayıp yüzlerini dövmüşlerdir.[6] Şiîlerin uygulamaya koyduğu bu yeni âdet daha sonra da sürdürülmüş, Sünnîlerle birçok alanda mezhebî rekabete girilmiştir.[7] Sünnîler ise Şiîlerin başlattıkları bu uygulamalara karşı sessiz kalmamış, onlara cevap olmak üzere 389/999 tarihinden itibaren o zamana kadar hiç görülmemiş olan iki faaliyet başlatmışlardır. Meselâ Şiîlerin Aşûre yasına alternatif olmak üzere, bu matemden sekiz gün sonra yani 18 Muharrem'i, Mus'ab b. Zübeyr'in katledildiği gün olarak ilân etmişler ve Hz. Mus'ab'ın kabrini ziyaret etmişlerdir. Öte yandan Ğadîr-i Hum bayramına alternatif olmak üzere, bu bayramdan sekiz gün sonra, yani 26 Zilhicce gününü, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ile mağarada buluştukları günü Yevmü'l-Ğâr olarak ilân etmişler ve bu günü bayram olarak kutlamışlardır. İşte tam böylesi bir ortamda *Nehcü'l-Belâğa*'nın yazarı olarak kabul edilen Seyyid Razî ve kardeşi Seyyid Murtazâ, güçlü birer şair olmalarının da desteği ile yöneticiler ile iyi ilişkiler geliştirmişlerdir. Yaşadıkları dönem boyunca yönetimdeki Büveyhî emîrlerinin çoğunluğunun Şiî oluşları bu ilişkileri daha da pekiştirmiştir.[8]

Bu dönemde Bağdat'ta halk arasında Sünnî–Şiî gerilimini tırmandıracak örnekler artmaya devam etmiş ve yeni yeni âdetler ortaya çıkmıştır. Meselâ o dönemde menâkıplık diye bilinen ve daha önce benzeri görülmeyen yeni bir gelenek başlatılmıştır. Bu görevi üstlenen Şiî vaizler, kıssacılar ve şairler mescitlerde, çarşı, pazar ve sokaklarda, Hz. Ali ve torunlarının övgüsünü, kerametlerini, kahramanlıklarını ve sahabenin lânetlenmesini dile getiren şiirleri, kıssa ve menkı-

→

ler tarafından, hadisler uydurularak Hz. Peygamber dönemine taşınmış, onların bu tür iddialarına aynı metotla Sünnî müellifler de cevap verme yoluna gitmişlerdir. Söz konusu rivayetlerin değerlendirmesini içeren çalışmalar olmak üzere Bkz. Adnan Demircan, *Ğadîr-i Hum Olayı,* İstanbul, 1996, 19 vd.; Hayati Aydın, *Gadirihum,* İstanbul 2001, 17 vd.

6 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 7/15, 206; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 7/279.

7 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 7/206; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* 8/9-10; M. Streck, "Büveyhîler", *İA,* 2/843-845; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* 6/498-499.

8 Bkz. İbnü'l-Imâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay (1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb,* trz., 3/183.

beleri, coşkulu bir biçimde anlatmışlardır.[9] Bunlara karşılık Sünnî şair ve vaizler de geri kalmamış, sahabenin faziletlerini, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman gibi, genellikle Şîîler tarafından sevilmeyen büyük isimlerin üstünlüklerini dile getirmişler, muhaliflerini eleştiren şiirler kaleme almışlardır.[10] Onların bu şekilde tutum ve davranışları da fezâilhânlık diyebileceğimiz başka bir geleneğin başlamasına yol açmıştır.[11] Bazen bu tür çekişmeler çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine, mahallelerin ateşe verilmesine ve iş yerlerinin yağmalanıp tahrip edilmesine kadar varabilmiştir.[12]

Özetle *Nehcü'l-Belâğa,* yukarıda kısaca bazı özelliklerine değindiğimiz, genelde Şîa'nın lehine bir rüzgârın estiği,[13] öte yandan ilmî ve fikrî ortamın gayet zengin olduğu bir ortamda derlenmiş ya da yazılmıştır.

3. Nehcü'l-Belâğa'nın Derleyicisi ya da Yazarı Meselesi

Nehcü'l-Belâğa, Hz. Ali'nin hutbe, emir, söz ve vasiyetlerinden oluştuğu iddia edilen bir eserdir. Başka bir ifade ile okuyucu söz konusu eseri eline aldığında, adeta Hz. Ali ile karşılaşacağını düşünmektedir. Oysa durum bundan tamamen farklıdır ve eseri kimin yazdığı ya da derlediği konusu tartışmaya açıktır. Bazı kaynaklar eserin yazarını Seyyid Razî olarak takdim ederken diğer bazıları Seyyid Murtazâ olarak gösterebilmektedir. Mevcut olan *Nehcü'l-Belâğa* nüshalarına baktığımızda, eser Seyyid Razî'ye izafe edilmektedir. Bu durumda söz konusu isim üzerinde durmak ve onu derinlemesine tanımak daha doğru olacaktır.

[9] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 8/240, 291; Ayrıca Bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kadir-Billâh", *DİA,* 24/127-128.

[10] Bu bağlamda meselâ Muizzüddevle Irak'ta 351/962 yılında sahabenin bazılarını lânetleyen yazıların cami duvarlarına asılması şeklinde bir uygulama başlatmışken, vezirinin uyarıları üzerine geri adım atmasını bilmiştir. Halife uygulamayı değiştirerek lâneti sadece Muâviye b. Ebî Süfyân ile sınırlandırmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 5/171, 7/7-8; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi", 54.

[11] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 8/240, 9/16; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi", 56-58.

[12] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam,* 7/19, 60, 237, 238, 8/47-48, 55, 140-143: Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti,* trc., Salih Şaban, İstanbul 2000, 87 vd.

[13] Seyyid Razî ve Seyyid Murtazâ'nın yaşadıkları dönemde Büveyhîler, çoğu zaman Şîîleri desteklemiş olsalar da, genel siyasetleri açısından daha çok halkın idaresi ile ilgilendiklerini hatırlamak gerekmektedir. Bu dönemde birçok farklı mezheplere mensup ilim adamı da yetişmiştir. Meselâ büyük şair el-Mütenebbî (354/965), Hanefî fıkıhçısı el-Cessâs (370/981), filozof ve tarihçi Ebû Süleyman es-Sicistânî (375/985), İmâmiyye'nin kelâm ve dinî temellerinin kurucularından olan Şeyh Sadûk (381/991), ilim tarihçisi İbnü'n-Nedîm (385/995) Eş'arî kelâmının önde gelen isimlerinden el-Bâkıllânî (403/1013), Şâfiî fıkıhçısı Ebû Hâmid el-İsferâînî (406/1015), Şîa'dan Şeyh Müfîd (413/1022), Mu'tezile'nin önemli isimlerinden olan Kâdî Abdülcebbâr (415/1025), İbn Miskeveyh (421/1030), İbn Sînâ (428/1037) ve siyaset uzmanı Şâfiî el-Mâverdî (450/1058) gibi isimler bu cümledendirler. Büveyhîler bu dönemde Hıristiyan ve Yahudileri de bazı idarî görevlere getirebilmişlerdir. Öte yandan Bağdat'taki bazı liyakatli yöneticiler döneminde, valilerin de teşviki ile Sünnî ve Şîîlerin birlikte Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in mezarlarını ziyaret ettikleri, biri diğerinin bazı âdet ve uygulamalarını uyguladıkları da görülmüştür. Bkz. Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi", 62-64; M. Streck, "Büveyhîler", *İA,* 2/843-845; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA,* 6/498-499.

3. a. Seyyid Razî ve Ailesi

Seyyid Razî oldukça kültürlü bir ortamda Şiî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Babası olan Hüseyin b. Mûsâ el-Alevî 307/920 yılında doğmuştur. Bağdat'ta, Abbâsî halifelerinin özel ilgisini çekmiş, Büveyhîler döneminde beş defa "Nakîbü't-Tâlibiyyîn" denilen, Hz. Fâtıma yoluyla Hz. Peygamber'in soyundan gelenlerin listesini çıkarma ve onlara rehberlik etme görevini üstlenmiştir.[14] Ancak daha sonraları Büveyhîlerin zaman zaman Şiîleri açıktan desteklemeleri üzerine çıkan karışıklıklardan dolayı, babası bu görevi bırakmış, yerine ise er-Razî'nin kendisi geçmiştir.[15] Bununla birlikte onun bu görevi alış sebebinin Büveyhî hükümdarı Bahâüddevle'ye yazdığı, övgü dolu şiirler olduğu kanaatleri de vardır.[16] Seyyid Razî'nin babası İbn Ebi'l-Hadîd'in aktardığına göre, âmâ olarak 93 yaşında, 400/1009 yılında vefat etmiştir.[17]

Seyyid Razî'nin annesi ise, Fâtıma bint el-Hüseyin b. Ahmed b. Hüseyin en-Nâsır el-Esamm'dır. Deylem ve Taberistan'da hüküm süren Zeydî mezhebine mensup bir aileden gelmektedir. Bununla birlikte er-Razî'nin anne tarafından soyunun Hz. Ali'ye dayandığı, dedesinin âlim, zahit, edip ve şair birisi olduğu hakkında rivayetler bulunmaktadır.[18] Özetle Razî ailesi tamamen Şiî kültürün hâkim olduğu bir ortama sahiptir. Ailenin bu özelliğinin çocuklar üzerinde derin tesirleri olacağı muhakkaktır.

Nehcü'l-Belâğa'nın yazarı olan Seyyid Razî'nin asıl adı ise Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed b. Mûsâ b. İbrahim b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'dir.[19] Bağdat'ta, 359/969 yılında doğduğu ve 406/1015 yılında öldüğü bilinmektedir.[20] İmâmiyye Şîasının yedinci

[14] Daha sonraki dönemlerde de varlığını sürdüren bu kurum Hz. Peygamber'in sülâlesinin işleri ile ilgilenen memurların yürüttüğü bir müesseseye dönüşmüştür. "Nakîbü'l-Eşrâf" adını alan bu müessesenin sorumlusu; Peygamber sülâlesi mensuplarının işlerine bakar, neseplerini kayıt ve zapt eder, doğumlarını ölümlerini deftere geçirir, haklarını gözetir, fey ve ganimetten kendilerine ait hisseyi alıp aralarında dağıtır, sülâleden olan kadınların denk olmayanlarla evlenmelerine mâni olurdu. Bu kurumun daha sonraki dönemlerdeki durumu için Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* trz., 3/647.

[15] ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1347), *Târîhu'l-İslâm,* trz., 1/2910; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 12/3.

[16] F. Krenkow, "Şerif Radi", *İA,* 11/443. Ayrıca internette yazarı belirtilmeksizin verilen bir makaledeki değişik bir bakış açısı ve orada verilen bilgiler için Bkz. "Seyyid Razî'nin Şahsiyetine Kısa Bir Bakış" http://www.caferilik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/sahsiyet.htm, [03. 02. 2007.]

[17] İbn Ebi'l-Hadîd, Abdülhamid Hibetullah b. Muhammed b. el-Hüseyin (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa,* 1404/1983, 1/31; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm,* 1/2910, 2948:

[18] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh,* 1/32-33; İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", *DİA,* 16/356-358.

[19] ez-Zehebî, *el-Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl,* thk., Ali Muhammed Muavvız, Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Beyrut 1995, 6/118. Ayrıca Bkz. el-Hamevî, Yâkût b. Abdillah, *Mu'cemü'l-Büldân,* Beyrut, trz., 1/112.

[20] Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi,* Konya 1992, 35.

imamı olan Mûsâ Kâzım kanalıyla Hz. Ali'nin soyuna dayandığı için kendisine ve kardeşine "el-Mûsevî" lâkabı verildiği bilinmektedir.[21] Kendisine yazdığı şiirler dolayısıyla Büveyhî emîri Bahâüddevle ona "er-Razî" lâkabını vermiş ve onu taltif etmiştir. Böylece eskiden adı Ebu'l-Hasan Muhammed olan bu isim, artık er-Razî lâkabıyla meşhur olmuştur. Aynı emirden 400/923 yılında "eş-Şerif" lâkabını da almıştır.[22] Daha on yaşında iken şiirler yazdığı ve Kureyş içinden çıkan en büyük şair olduğu iddia edilen[23] Razî'nin birçok eseri de bulunmaktadır.[24]

Seyyid Razî'nin Şîa için değeri kaynaklara birçok açıdan yer almıştır. Meselâ İbn Ebi'l-Hadîd onun bu değeri hakkında ilginç nakillerde bulunarak bir rüyadan söz etmektedir.[25] Ancak onun aktarmış olduğu bu türden olaylar, elbette ki Seyyid Razî ve kardeşinin dinî otoritesini yükseltmek için uydurulmuş rivayetler görüntüsündedir. Aynı şekilde İbn Ebi'l-Hadîd, Razî'nin 30 yaşından sonra Kur'ân'ı ezberlediğini, buna ilâveten hiç kimseden hatta babasından bile hediye kabul

[21] en-Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbâs (450/1058), *Ricâl,* Kum 1418/1997, 397; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh*, 1/31; ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz,* trz., 3/1065; *Târîhu'l-İslâm,* 1/2948.

[22] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 3/12; İbnü'l-Imâd, *Şezerât,* 3/182; Krenkow, "Şerif Radi", *İA,* 11/443; Erdoğan Merçil, "Bahâüddevle", *DİA,* 4/475-476.

[23] el-Hamevî, Takıyyüddîn Ali b. Abdullah, *Hızânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l-Ereb,* thk., Âsım Şaîtu, Beyrut 1987, 1/426.

[24] Razî'nin eserlerinden kaynaklarda hakkında bilgi bulunan ve bizim tespit edebildiklerimiz şunlardır: 1. *Mecâzü'l-Kur'ân,* Bu eser *Telhîsu'l-Beyân an Mecâzi'l-Kur'ân* adıyla neşredilmiştir. 2. *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye.* Bu eser de Ezher Üniversitesi hocalarından Tâhâ Muhammed ez-Zeynî tarafından tahkik edilerek Kahire'de 1387/1967 yılında neşredilmiştir. 3. *Hasâisü'l-Eimme*. Bu eser Muhammed Hâdî el-Emînî tarafından tahkik edilerek Meşhed'de 1406/1985 basılmıştır. 4. *Divânü Şi'r.* İki cilt halinde basılmıştır. 5. *Resâilü'l-Sâbi' ve'ş-Şerîf er-Razî.* Bu eser *Muhtâru Şi'ri's-Sâbi'* ve *Mecmûa mâ Dâre beynehû ve beyne Ebî İshâk es-Sabî mine'r-Resâil* adlı eserlerin birlikte basımıdır. 6. *Hasâisü Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib.* 7. *Resâil.* 8. *Hakâiku't-Te'vîl fî Müteşâbihi't-Tenzîl.* Ziriklî, *el-Hasen min Şi'ri'l-Hüseyn* adlı bir eserinin sekiz cilt halinde yazma olarak bulunduğunu, bu eserinin *Şi'ri İbni'l-Haccâc*'dan seçme olduğu, harf sırasına göre tertip edildiğini belirtir. Ayrıca Zeki Mübârek'in *Abkariyyetü eş-Şerîf er-Razî* ve Muhammed Rızâ Âl-i Kâşifü'l-Gıtâ'nın *eş-Şerîf er-Razî* adlı eserlerinin bulunduğunu bildirir. Bkz. en-Necâşî, *Ricâl,* 397. Krş., İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferrûh (385/995), *el-Fihrist,* Beyrut 1398/1978, 193; İbnü'l-Imâd, *Şezerât,* 3/182-184; C. Brockelmann, *Gechichte der Arabischen Litteratur,* Leiden, 1943, 1/81; *Supp.,* Leiden 1937, 1/131-132; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* Beyrut 1990, 6/99; Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* "Mukaddimetü'n-Nâşır", 8.

[25] İbn Ebi'l-Hadîd, Seyyid Razî'nin Şîîliğinin değerini şöyle bir rüya ile hikâye eder: Tarihçilerin yazdığına göre Şeyh Müfîd bir gün rüyasında Hz. Fâtıma'yı görür. Hz. Fâtıma, oğulları Hasan ve Hüseyin'i ellerinden tutarak yanına getirir. Selam verdikten sonra şöyle der: *"Ey Şeyh, bunlar benim çocuklarımdır, onlara fıkıh ilmini ve dinî hükümleri öğret!"* Şeyh Müfîd uykudan uyanır ve bu ilginç rüyanın ne anlama geldiğini düşünür. Ertesi gün her zamanki gibi Bağdat'ta Şîîlerin oturduğu Kerh Mahallesi'ndeki mescitte ders verirken birden bir kadının iki çocuğunun elinden tutarak camiye geldiğini görür. Kadın selam vererek Müfîd'in rüyasında gördüğü sözleri aynen tekrar eder. O kadın Seyyid Razî'nin annesi, yanındaki öteki çocuk ise, ağabeyi Seyyid Murtazâ'dır. Anneleri çocuklarının Şeyh Müfîd'den ders okumalarını istemektedir. Rivayete göre Şeyh Müfîd gördüğü rüya ve yaşadıkları karşısında şaşırır, kadına ve çocuklarına büyük saygı duyar, ardından da bu çocukların eğitimleri işini üstlenir. Bkz. *Şerh,* 1/41-42.

etmeyen bir kişiliğe sahip olduğunu anlatır.[26] er-Razî 404/1013 yılının Muharrem ayında 47 yaşında vefat etmiştir.[27] Cenaze namazına devletten ve halktan önde gelenler katılmıştır. Cenazesi önceleri evinin bulunduğu yere defnedilmiş ancak daha sonra kardeşi el-Murtazâ mezarını, sürekli onun mezarına bakmaktan acı duyduğu gerekçesi ile Şiî imamlardan Mûsâ Kâzım'ın meşhedine taşıtmıştır.[28] Ölümünden sonra Razî'nin sürdürdüğü görevlerini ise ağabeyi Murtazâ üstlenmiş, yetkileri artırılmış ve ona ilâve makamlar verilmiştir.[29]

3. b. Seyyid Murtazâ

Nehcü'l-Belâğa'nın kim tarafından derlendiği ya da yazıldığı meselesini anlayabilmek için üzerinde durulması gereken bir başka isim ise, Seyyid Razî'nin büyük kardeşi olan Seyyid ya da Şerîf Murtazâ'dır. Tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Musa el-Mûsevî olan Murtazâ 355/965 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Murtazâ, Şeyh Müfid ve benzeri Şiî âlimlerden ders almış, fıkıh, usûl, kelâm, tefsir, hadis, şiir ve edebiyat dalında çeşitli eserler vermiştir. Şeyh Tûsî gibi Şîa'nın önde gelen isimlerine eğitmenlik yapmış ve Bağdat'ta 436/1044 yılında vefat etmiştir.[30]

İbn Kesîr, Murtazâ'nın İmâmiyye ve Mu'tezile'yi savunan şiirler yazdığını ve bu konuda yapılan tartışmalara katıldığından söz eder. Meselâ o namazda secdenin sadece toprak üzerine yapılabileceği kanaatine sahiptir.[31] Aynı şekilde o fıkhî

[26] *Şerh,* 1/33.

[27] http://www33.brinkster.com/muntezir/nehcul_belaga/nehculb_seyyid_razi.htm [03. 02. 2007.] adresli sitede Seyyid Razî'nin "Dâru'l-İlim" diye bilinen bir medrese kurarak, buradaki öğrencilerin bütün ihtiyaçlarını karşıladığı ve onlara burs verdiği buna ilâveten büyük bir kütüphane kurduğu burada bir de ambar tahsis ettiği, bu ambarın anahtarını bütün öğrencilerine verdiği, isteyenin her türlü ihtiyacını karışlanmasına imkân hazırladığı yine bu ambarın sorumluluğunu büyük coğrafya âlimi olan Ebû Ahmed Abdüsselâm b. Hüseyin el-Basrî'ye verdiği, herkesin kullanmasına da müsaade ettiği, bu medresenin Seyyid Razî'nin ölümünden sonra ağabeyi Seyyid Murtazâ tarafından idare edildiği şeklinde kaynağı belirtilmeksizin rivayetlere yer verilmektedir. Bu tür iddia ve rivayetler kanaatimizce günümüzün Şîa mensuplarını hayır ve hasenata teşvik gayretleridir. Razî'nin biyografisi ile ilgili erken dönem kaynaklarında böyle bir rivayete ulaşabilmiş değiliz.

[28] *Şerh,* 1/40-41.

[29] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/3-4.

[30] el-Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Ebî Bekr (463/1070), *Târîhu Bağdâd,* Beyrut trz., 1/55, 2/246 vd.; ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,* thk., Şuayb el-Arnaût - Muhammed Naîm el-Arkasûsî, Beyrut 1406/1986, 17/588; İbnü'l-İmâd, *Şezerât,* 3/256-258; el-Meclisî, Muhammed Bâkır (1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1404/1698, 104/71; Krenkow, "Şerif Radi", *İA,* 11/443.

[31] Murtazâ'nın çoğunluğu fıkhî konularla ilgili olan İbn Kesîr'in naklettiği görüşleri de şunlardır: "Taharette taş kullanmak, küçük abdest için değil, büyük abdest için gereklidir. Ehl-i Kitaptan olan kadınlarla evlenmek haramdır. Ehl-i Kitabın kestikleri hayvanların etleri de yenmez. Bununla birlikte Ehl-i Kitap ya da diğer kâfirlerin yaptıkları yemekler de yenmez. Boşanma ancak iki şahidin huzurunda gerçekleşebilir. Yatsı namazını kılmayıp, gecenin yarısına kadar uyuyan kimsenin bu namazı kaza etmesi ve günahına kefaret olarak ertesi gün oruç tutması gerekir. Kadın saçını kesecek olursa,

→

konularda, çoğunluğun görüşüne aykırı fikirlere sahip olmakla beraber, sahabenin yerilmesi konusunda da bazı görüşleri vardır. Meselâ Hz. Ömer, Osman, Âişe ve Hafsa'nın kâfir olduklarını iddia ederek, onlar hakkında çirkin sözler nakletmiştir.[32]

İbn Kesîr, Seyyîd Murtazâ hakkında bilgi verirken onun İmâmî ve Mu'tezilî olduğunu belirtir. İlminin genişliğine vurgu olmak üzere de yanında her mezhebin görüşlerinin tartışıldığını aktarır. Onun bu tasvirleri Murtazâ'nın hem usûlî, hem de güçlü bir şair olduğunun ifadeleri olmalıdır.[33] Son dönemde yapılan çalışmalara göre o, hocası Müfîd'in akılla vahyi birleştirme metodunun ötesinde, daha çok akla baş vurarak, kelâm ve fıkıh usûlünü birbirinden ayırmaya çalışan birisidir.[34] Allah'ın, taklitle değil sadece akıl yoluyla bilinebileceğini iddia etmiş, imametin gerekliliğinin sadece akılla ispat edilebileceğini savunmuştur. Bu özellikleri ile İmâmiyye mezhebinin kurumsallaşmasında ulemaya daha büyük bir rol vermiş ve onların toplumdaki etkinliklerini sağlamıştır.[35]

Yukarıda verdiğimiz *Nehcü'l-Belâğa'*nın yazarı/yazarları ve ailesini tanımaya yönelik ön bilgilerden sonra, bu eseri kimin yazdığı ya da derlediği konusuna geçebiliriz.[36] Bu bağlamda Muhammed b. Tâhir el-Kayserânî,[37] Zehebî,[38] İbn Hacer, ve İbnü'l-Imâd[39] gibi isimler eseri Murtazâ'nın yazdığı şeklinde görüşlere sahiptirler.[40] Söz konusu müelliflere göre eser, Hz. Ali'ye iftiralarla dolu olup, Ebû Bekir ile Ömer'e karşı yapılan açık ilhâd ve sövgüler içermektedir.[41]

→

hatâen birisini öldürmüş gibi kefaret vermesi gerekir. Bir musibet anında elbisesini parçalayan kimsenin yemin kefareti vermesi gerekir. Bilmeden evli bir kadınla evlenen kimsenin beş dirhem sadaka vermesi gerekir. Hırsızlığın cezası parmak uçlarının kesilmesidir". İbn Kesîr'in, İbnü'l-Cevzî'den nakille verdiği bu rivayetler içerisinde, kanaatimizce "saçını kesen kadın" ya da "bilmeden evli bir kadınla evlenmek" gibi konularda olduğu üzere abartılı iddiaların olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bkz.; *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 12/53.

32 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,12/53.

33 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/35.

34 Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000, 102 vd.

35 Mazlum Uyar, *Ahbârîlik,* İstanbul 2000, 102; *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri,* İstanbul 2004, 34 vd.

36 Eserin Seyyid Şerif Murtazâ tarafından yazıldığı fikrinin hararetle savunucularından birisi olmak üzere Bkz. eş-Şeyh Abdullah Zakîl (Zukayl ?), http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=65077. [03. 02. 2007.]

37 Muhammed b. Tâhir el-Kayserânî (507/1113), *Tezkiratü'l-Huffâz,* thk., Hamdî Abdülmecîd İsmail es-Selefî, Riyad 1415/1994, 3/119.

38 ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl,* 5/152.

39 İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebu'l-Fazl, Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Lisânü'l-Mizân,* thk., komisyon, Beyrut 1406/1986, 4/223; İbnü'l-Imâd, *Şezerât,* 3/257.

40 Aynı şekilde bkz. et-Tırablûsî, İbrahim b. Muhammed b. Sıbt el-Acemî Ebu'l-Vefâ el-Halebî (841/1437), *el-Keşfü'l-Hasîs,* thk., Subhî es-Samarrâî, Beyrut 1407/1986, 1/187.

41 Bkz. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah (1067/1656), *Keşfü'z-Zunûn,* Beyrut 1413/1992, 1/187, 2/1991. Benzer şekildeki çağdaş görüşler için Bkz. Sıddîk b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü'l-Ulûm,* Beyrut 1978, 3/66 vd.

İsim ve görüşlerini zikrettiğimiz Sünnî yazarları destekleyen bazı mahtut *Nehcü'l-Belâğa* nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu yazmalarda, ilk bakışta Seyyid Murtazâ müellif ya da derleyici olarak gösterilmektedir. Bu ve benzeri eserler derinlemesine incelendiğinde konu daha da açıklık kazanacaktır.[42]

Konu ile ilgili olarak Şiî âlimlerin çoğu *Nehcü'l-Belâğa*'nın Seyyid Murtazâ'ya ait olabileceği iddiasını şiddetle reddederek, eseri Seyyid Razî'nin derlemiş olduğunu savunmaktadırlar.[43] Eserin Razî'ye mi yoksa Murtazâ'ya mı ait olduğu konusundaki tartışmalar bir yana, eser Razî'nin kitabı olarak yaygınlık kazanmıştır. Bu kanaatin oluşmasına örnek olmak üzere, Âmulî'nin de işaret ettiği gibi[44] *Nehcü'l-Belâğa* içerisinde 21. Hutbe nakledildikten sonra "Biz *el-Hasâis* adlı kitabımızda bu hutbenin değerine işaret ettik" gibi bir ifadenin bulunması verilebilir.[45] Çünkü bu eser Şerif Razî'ye nispet edilen eserler arasında yer almaktadır.[46] Murtazâ'ya izafe edilen eserler arasında genellikle, *Nehcü'l-Belâğa*'nın bulunmayışı, bu ihtimali destekleyecek mahiyette görünmektedir.[47] Bu durumda ise eserin Şerif Razî'ye aidiyeti daha büyük bir ihtimal kazanmaktadır. Seyyid Murtazâ hakkında söylenenler ve kütüphanelerdeki ona ait gösterilen nüshalar, belki de onun da kendisine ait bir *Nehcü'l-Belâğa*'sının olduğu ya da müstensih hatasından kaynaklandığı anlamına gelebilir. Bu ihtimalin ise başka bir çalışmayla ele alınması ve o zaman netleşebileceği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak *Nehcü'l-Belâğa*'nın yazarının Seyyid Razî mi yoksa ağabey Murtazâ mı olduğu tartışmalarını gözden ırak tutmamak gerekmektedir. Konu ile ilgili Kayserânî, Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimlerin düşüncelerinin, sahabenin bazılarına itham dolu cümleleri içerdiği gibi bir gerekçeye dayandığı hatırlanırsa, bu kanaatin mezhebî saiklarla oluştuğu düşünebilir. Öte yandan çalışmamızın ilerleyen sayfalarında başka örneklerini de vereceğimiz üzere, zaten eklektik ve

[42] Bkz. *Nehcü'l-Belâğa,* Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Bağdâdî eş-Şerîf el-Murtazâ; müst. Ali b. Muhammed, 381 vr. Bulunduğu kütüphane: Süleymaniye/Reisülküttab, 941; müst. Ahmed b. Şahab el-Mısrî, 381 vr.; Reisülküttab, 943; müst. Abdullah b. Ukayl. 197 vr.; Ayasofya, 4343 müst. Hâfız Ahmed el-Erdistavî, 252 vr. Söz konusu eserlerin tespit ve tetkikindeki katkılarından dolayı değerli meslektaşlarım Dr. Ramazan Yıldırım ve Arş. Gör. Murat Ak'a teşekkür ederim.

[43] http://www.balaghah.net/nahj-htm/ara/javab/?id=7 internet adresinde bu konudaki Şiî âlimlerin cevaplarını bulmak mümkündür. [Site 03. 02. 2007 tarihi itibariyle açık görünmüyor.]

[44] Hasan Hasanzâde Âmulî, "*Nehcü'l-Belâğa*'nın Senetleri Hakkında", http://www.al-shia.com/html/tur/, [03.02. 2007.]

[45] Bkz. *Nehcü'l-Belâğa,* thk., Subhî Sâlih, Beyrut 1387/1967, 63.

[46] Bkz. en-Necâşî, *Ricâl,* 397.

[47] Murtazâ'ya nispet edilen eserler ise şunlardır: *el-Ğurer ve'd-Dürer*, *eş-Şihâb fi'ş-Şeybi ve'ş-Şâb*, *eş-Şâfî fi'l-İmâme*, *Tenzîhü'l-Enbiyâ*, *el-İntisâr*, *el-Mesâilü'n-Nâsıryye*, *Kasîde li's-Seyyid el-Hımyerî*, *İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader*, *er-Resâil*, *Tayfü'l-Hayâl*, *Mukaddime fi'l-Usûli'l-İ'tikâdiyye*, *Evsâfü'l-Bürûk* ve *Dîvânü Şi'r*. Bkz. ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 17/588; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/278; C. Brockelmann, "Murtaza'ş-Şerîf", *İA*, 8/657-658.

sonradan oluşturulmuş bir yapıda olduğu görülen eseri, Şiî âlimlerin de iddialarına hak vererek, şimdilik Razî'ye izafe etmek daha doğru görünmektedir.

4. Nehcü'l-Belâğa'nın Kaynakları ve Şerhleri Meselesi

Nehcü'l-Belâğa'nın ilk kaynağı olarak eserin yazarı Seyyid Razî'nin bizzat kendisini kabul etmek mümkündür.[48] Yukarıda bazılarını zikretmiş olduğumuz *Nehcü'l-Belâğa* üzerinde yapılan birtakım tartışmalar, Şiî âlimleri bu eserin kaynaklarını tespit etmek gibi bir çalışmaya sevk etmiştir. Nitekim "*Nehcü'l-Belâğa'*nın müstedrekleri" gibi tanım ve listelerin bulunması bu durumun açık bir kanıtı durumundadır. Ancak konuyla ilgili genellikle bilinen eserler olmak üzere,[49] verilen isimlerin bir kısmının Şiî oluşu ve mezhebin teşekkülünde önemli yer almaları, eserin oluşumu ve içeriği açısından anlam taşımaktadır. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak hacimli bir eser kaleme aldığını ifade eden Âmulî, söz konusu listenin daha da uzayabileceğini belirtmektedir.

Nehcü'l-Belâğa hakkında üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise, eser içinde yer alıp da, eserin derlendiği dönemden önceki kaynaklarda bulunmayan birtakım metinler sorunudur. Bu tür metinlerin Kur'ân'dan sonra ikinci derecede önemli bir kaynak olarak gösterilen[50] böylesi bir eserde *Nehcü'l-*

[48] Seyyid Razî bu kitabı nasıl hazırladığı hakkında bilgi verirken, daha önceden Hz. Ali ve Şîa'nın imamları ile ilgili bir kitap yazmaya başladığını, yaptığı çalışmanın son bölümünü öğütlere, hikmetlere, âdâba ve bu konu ile ilgili meselelere dair konuşma ve sözlerine ayırdığını, eserini okuyan dostlarının bu eserini çok beğendiğini, kendisinden Hz. Ali'nin çeşitli konuları içeren sözlerinden seçme yaparak, başka bir kitap yazmasını istediklerini, bu istek üzerine de *Nehcü'l-Belâğa*'yı hazırladığını belirtir. Bkz. *Nehcü'l-Belâğa,* 34; *Hasâisü'l-Eimme,* thk., Muhammed Hâdî el-Emînî, Meşhed 1406/1985, 11.

[49] Bu konuda verilen en genel liste olmak üzere şu yazar ve eser isimleri ile karşılaşmak mümkündür: Ebu'l-Fazl Nasr b. Müzâhim el-Minkârî (212/827) 'nin *Kitâbü's-Sıffîn*'i, Ebû İshâk İbrahim Muhammed b. Saîd es-Sakafî (283/896)'nin *el-Ğârât*'ı, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (285/898)'in, *el-Kâmil*'i, Ebû Osman Ömer b. el-Câhız (255/868)'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Ahmed b. Ebu'l-Ya'kûbî (292/904)'nin *Târîh'*i, Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922)'nin *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*'u, Huccetü'l-İslâm el-Küleynî (329/940)'nin *el-Kâfî'*si, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957)'nin *Mürûcü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*'i, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (346/957)'nin *Târîhu'l-Hulefâ* ve *el-İmâme ve's-Siyâse* adlı eserleri, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh Sadûk (381/991)'un eserleri ve Şeyh Müfîd (413/1022)'in eserleri ve Vâkıdî (212/827)'den yaptığı nakiller. Bkz. Hasan Hasanzâde Âmulî, "*Nehcü'l-Belâğa*'nın Senetleri Hakkında", http://www.al-shia.com/html/tur/; [03.02. 2007.] Bu konu ile ilgili olarak yukarıda sayılan yazar ve eser isimlerinden başka listeler de verilmiştir. Konuya farklı bir açıdan yaklaşan ve değişik yazar ve eser ismi zikreden bir çalışma için Bkz. http://www.caferilik.com/kutuphane/hadis/nehculbelaga/senetler.htm; "Nehcü'l-Belaga'nın Senetleri", [Site 03. 02. 2007 tarihi itibariyle açık görünmüyor.] Ayrıca Bkz. http://www.İslâm4u.com/almojib/5/0/5.0.5.htm. [03. 02. 2007.]

[50] Bkz. Hasanzâde Âmulî, "*Nehcü'l-Belâğa*'nın Senetleri Hakkında", http://www.al-shia.com/html/tur/; [03. 02. 2007.] Ayrıca Bkz. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi,* trc., Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, 50-51.

Belâğa'nın bu kısımlarının Seyyid Razî veya Murtazâ tarafından uydurulmuş olduğunu söylemek Şiî âlimler için elbette mümkün değildir. Bu durumda yapılacak tek bir şey vardır; o da eserin derleyicisi zamanında bulunan eserlerin birçoğunun işgaller ve benzeri sebeplerle yakılıp, kaybolduğunu iddia etmektedir. Nitekim diğer birçok Şiî müellif gibi el-Hatîb de benzer bir açıklamaya sığınmış görünmektedir. Yazar, eserin yazıldığı dönemde Bağdat'taki kütüphanelerden başlayarak Gırnata'daki kütüphanelere varıncaya kadar birçok önemli ilim merkezinin binlere varan ciltlik eserlere sahip olduğunu dile getirmeye çalışmaktadır.[51] Oysa eserin oluşturulduğu muhtemel dönem olan hicrî dördüncü ya da beşinci asır Şîa'nın ilmî eserlerden daha ziyade, siyasîlerden destek gördüğü bir dönemdir. Kanaatimizce eserin kendisinden önceki kaynaklarda yer alan bölümlerinin tespiti yerine, hangi siyasîlerin ve hangi şartların etkin olduğu yönündeki çalışmalar daha aydınlatıcı olacaktır.

Nehcü'l-Belâğa üzerine yapılan birçok şerhin varlığı da göze çarpmaktadır.[52] Meselâ Muhsin el-Emîn, 36 eser ve şârih adı zikretmektedir.[53] Öte yandan

[51] es-Seyyid Abdüzzehra el-Huseynî el-Hatîb, *Mesâdiru Nehci'l-Belâğa,* Beyrut 1405/1985, 1/22. Benzer bir bakış açısı için Bkz. Abdulbaki Gölpınarlı, "Takdim", *Nehc'ül-Belâga,* İstanbul trz., 8.

[52] http://www.irib.ir/worldservice/turkishRADIO/akaid/Nehc1.htm [03. 02. 2007.] adresindeki Dr. Seyyid Cevâd Mustafavî "Nehcü'l-Belâğa'yı Tanıyalım" adlı çalışmasında bu eserin aslında müstedreklerinin de bulunduğunu ve bu şekilde birçok eserin kaleme alındığını belirtmekte ve aşağıdaki listeyi vermektedir: "1- Şeyh Hâdî, Kâşifu'l Gıtâ (eser adı verilmemiş), 2- Şeyh Muhammed Bâkır Mahmûdî, *Nehcü's-Saâde fî Müstedreki Nehci'l-Belâğa*, 3- Abdullah b. İsmail Halebî, *Kitâbü't Tezyîl,* 4- İbn Nakî Ahmed b. Yahyâ, *Mülhaku Nehci'l-Belâğa,* 5- Halef b. Seyyid Abdülmuttalib Meşaşî, *en-Nehcü't-Takvîm*, 6- Seyyid Hasan Mîr Cihânî Tabatabâî', *Misbâhu'l-Belâğa*, 7- Abdülvâhid Amedî, *Gureru'l-Hikem ve Düreru'l-Kilem*, 8- İbn-i Ebi'l-Hadîd, *el-Hikemü'l-Menşûre*, 9- *Destûru Meâlimi'l-Hikem* (Yazarı belli değil), 10- Ebu'l-Abbâs Simerî, *Kelâmü Ali ve Hutabuhû*, 11- Şeyh Ali Vâsitî, *Uyunü'l-Hikem ve'l-Mevâiz*, 12- Mahmûd b. Ebî Bekr Hâfız Medenî, *Hutabu Ali b. Ebî Tâlib*, 13- Fazl b. Hasan Tebersî' *Nesru'l-Leâlî*, 14- Fazl b. Râvendî, *Nesru'l-Leâlî*, 15- Reşîd Vetvat, *Matlûbu külli Tâlib*, 16- İbn Fehd Hillî, *İstihrâcü'l-Vekâyii'l-Müstakbele*, 17- Mîr Kâsım Karabâğî, *Müntehabü Vesâyâi Emîri'l-Mü'minîn*, 18- Hacı Sultan İsfahânî, *Vesâyâi Emîri'l-Mü'minîn*, 19- Hüseynî Zehebî Şirâzî, *el-Leâlii'l-Mensûre*, 20- Şeyh Abdullah Behranî Semahicî, *es-Sahîfetü'l-Aleviyye* 21- Hacı Mirza Hüseyin Nûrî, *es-Sahîfetü'l-Aleviyyeti's-Sâniye*, 22- *Hikemi Ali b. Ebî Tâlib* (yazarı belli değil), 23- Şeyh Muhammed Harz, *Hutabu Emîri'l-Mü'minîn, fi'l-Melâhim mea şerhihâ,* 24- Şeyh Servet Şerkavî Mısrî, *Hüden ve Nûr*. Biz bu çalışmamızda maalesef bu eserlerin tamamına ulaşamadığımız için inceleme şansı bulamadık. Konuyla ilgili daha geniş araştırma yapacak olanlar için faydalı olacağını düşündüğümüzden söz konusu listeyi nakletmeyi uygun görüyoruz. Ancak bu listenin değişik kaynaklarda artabileceğini de vurgulamak gerekmektedir.

[53] Bkz. *A'yânü'ş-Şîa,* thk., Hasan el-Emîn, Beyrut 1406/1986, 1/544-545. Seyyid Mustafavî'nin belirttiğine göre de *Nehcü'l-Belâğa*'yı Muhaddis Nûrî, Seyyid Muhsin Emîn, Şeyh Abdülhüseyin Emînî, Hacı Şeyh Ağabozorg Tahrânî (Râzî), Seyyid Abdüzzehra Hatîb Hüseynî ve benzeri âlimler şerh etmişlerdir. Bkz. http://www.irib.ir/worldservice/turkishRADIO/akaid/Nehc1.htm. [03. 02. 2007 tarihi itibariyle ulaşılamıyor.] Öte yandan bu konuda http://www.balaghah.net/nahj-htm/ara/shorah/ [03. 02. 2007.] adresinde birincisi Seyyid Razî'nin çağdaşı olarak takdim edilen es-Seyyid Ali b. Nâsır'ın, *A'lâmü Nehci'l-Belâğa'sı* ile başlayıp, 1328/1910 yılında vefat ettiği belirtilen es-Seyyid Hüseyin b. Ahmed es-Seyyid Rahm Ali Emrullâhî ile biten ve eserinin adı zikredilmeyen bu listede 113 tane yazar ve eser ismi zikredilmektedir.

Cevâd Mustafavî konuyla ilgili birtakım âlimlerin de şerhlerinin olduğunu bildirerek başka bir liste vermektedir.[54] Söz konusu şerhler arasında İbn Ebi'l-Hadîd'in, Abbâsî halifesi Mu'tasım'ın veziri olan İmâdüddîn b. Alkame için yazmış olduğu rivayet edilen *Şerhu Nehci'l-Belâğa* adlı eseri en meşhur ve hacimli olanıdır.[55]

Bununla birlikte Şiî âlimler bu eser üzerinde yapılan tartışmalar hakkında onun Hz. Ali'ye aidiyeti ve sahihliğini ispat için birtakım çalışmalar yapma gayretine girmişlerdir. Bunlardan birisi internet üzerinde yazarı belirtilmeksizin verilen listedir. Söz konusu listede uzun bir *Nehcü'l-Belâğa* nüshası verilmekte ve yaklaşık olarak 170 adet yazmasının bulunduğu iddia edilmektedir.[56] Söz konusu makalede hicrî dördüncü asırdan başlamak üzere, hangi tarihlerde yazılmışsa eserin o tarihteki nüshası belirtilmiş, hangi kütüphanede ve hangi numara ile kayıtlı olduğu hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Eserin içeriğine zaman zaman bazı eklemelerin yapıldığına değinilse de bu eklemelerin mahiyeti hakkında bilgi verilmemektedir.[57] Bu durumda listeyi hazırlayan araştırmacının bile ortak bir *Nehcü'l-Belâğa* metni olduğu konusunda şüphesinin olduğu düşünülebilir. Özetle tarihî seyri içinde bu esere birçok şerh yazılmış, kaynakları konusunda ise net bir sonuca ulaşılamamıştır.

5. Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Ali ile İlişkilendirilmesi Sorunlu Olan Bazı Söz ve Nakiller

Nehcü'l-Belâğa içerisinde birtakım cümleler vardır ki bunları Hz. Ali ile ilişkilendirmek oldukça zordur. Kanaatimizce bu rivayetlerin çoğunluğu Şîa'nın imamet iddiasını desteklemek üzere esere dâhil edilmiştir. Bu metinlerden birisine örnek olarak, "Şıkşıkiye ya da Şakşakiye Hutbesi" içerisinde yer alan bazı ifadeleri verebiliriz.[58] Hutbede yer alan ifadelerden bir kısmı şöyledir: *"Allah'a yemin olsun ki, falan adam hilâfet makamına geldi, fakat kendisi de benim bu makama karşı konumumun, değirmen taşının, etrafında döndüğü mil gibi olduğunu biliyordu.*

[54] Mustafavî'nin söyledikleri ve bu listede verdiği isimler şunlardır: 1- Muhammed b. Amr, Fahru Râzî (606/1209). Kıftî'nin *Târîhu'l-Hukemâ* kitabından naklen belirttiğine göre şerhi yarım kalmıştır. 2- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdülhamîd b. Muhammed Mu'tezilî el-Medâyinî (656/1258) 3- *en-Nefâis fî Şerhi Nehci'l-Belâğa*. 4- Molla Sa'duddîn Taftezânî Şâfiî (792/1389)'nin bir eseri. 5- Kıvâmüddîn Yûsuf b. Hasan Kâdî Bağdâdî (922/1516)'nin bir eseri. 6- Hasan b. Muhammed Saganî Hanefî (650/1252)'nin bir eseri. 7- Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Abduh (1322/1904)'un eseri. 8- Muhammed Abduh'un şerhini, İbn Ebi'l-Hadîd'in şerhinden eklerle nakleden Muhyiddîn Hayyât. 9- el-Ezher Üniversitesi'nden Muhammed Muhyiddîn. 10- Muhammed Hasan Nâil Mersefî'nin eseri. 11- Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Bkz. http://www.al-shia.com. [03. 02. 2007.]

[55] Thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1407/1987.

[56] Bkz. www.33.brinkster.com. [03. 02. 2007 tarihi itibariyle giriş izni verilmiyor.]

[57] Verilen listenin doğruluğunu tespit etmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından, söz konusu eserlerin incelenmesi yoluna gidilememiştir.

[58] Benzer değerlendirmeler için Bkz. Ahmed el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi,* trc., Mehmet Yolcu, Ankara 2005, 26-27.

Benden seller boşalıyordu, kuşlar ise bana erişemiyordu. Ondan elimi eteğimi çekip kendisinden tamamen yüz çevirdim, ya kesik bir el ile mücadele edecektim ya da küçüğün büyüdüğü, büyüğün kocadığı, müminin Rabbinin huzuruna çıkıncaya kadar şiddetli sıkıntısını çektiği zifiri bir karanlığa sabredecektim. Bu durumda sabra büyük ihtiyaç olduğunu gördüm. Mirasımın yağmalandığını gören gözüme çöp kaçmış, boğazımda bir kemik kalmış gibi, zorluk içinde sabrettim. Birincisi ölünce kendisinden sonra falana yönetimi havale etti, uzun süreye ve şiddetli sıkıntıya rağmen ikincisinin de ölmesine kadar sabrettim. O da yönetimi benim de içinde bulunduğum bir topluluğa bıraktı. Allah için şuraya bakın. Birinci halife seçiminde bile asıl hak sahibinin ben olduğum konusunda ne zaman şüpheye düştüler ki, ben şimdi bu insanların yakınları arasında yer alayım..."[59]

Söz konusu hutbede yer alan bu sözler Hz. Ali'ye söyletilmiş bir dizi cümlelerden olup, Şîa'nın imamet iddiasını delillendirmek için uydurulmuş bir metne benzemektedir. Hutbede Hz. Ali'ye muhtemelen Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in halife seçilmesi ile ilgili itham dolu cümleler söyletilmektedir. İlgi çeken bir durum ise, her ne kadar rızası olmasa da bu ifadelerle Hz. Ali, Şîa'nın iddia ettiği gibi bir imam olarak davranmamakta ve sonraki halifelerin hilâfetini zımnen kabul etmiş olmaktadır.[60]

Seyyid Razî'nin naklettiği Hz. Ali'nin halifelik biatini alışı[61] bahsinde geçen ve Ali'ye izafe edilen iddialar gerçekten ona ait iseler, bu sözler de İmâmiyye Şîasının iddialarını çürütecek türden ifadelerdir. Rivayete göre Ali şöyle demektedir: *"Vallahi hilâfete rağbetim yoktu, hükmetmeye de istekli değildim. Fakat bu iş için beni siz çağırdınız, bu yükü siz yüklediniz…"*[62]

Söz konusu ifadeler bir Şiî gözüyle incelendiğinde, Ali'nin imametinin ilâhî bir tayin ve nasla belirlendiği gibi iddiaların geçerliliğinin kalmayacağı düşünülmelidir. Üstelik aynı Ali, *Nehcü'l-Belâğa'*nın hemen ilerleyen sayfalarında Kureyş'in zulmü başlığı altında, *"Ey büyük Allah'ım! Kureyş'ten ve onlara yardım eden kişiden hakkımı ve intikamımı almam için senden yardım istiyorum"* demektedir.[63] Bu ise hem büyük bir çelişki hem de sonraki dönem Şîasının Ali'ye söyletmek istediği sözlerin başka bir örneği görüntüsündedir.

Bir başka nakil olmak üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakîfe'de Hz. Ebû Bekir'e biat edildiğinde yaptığı iddia edilen konuşma verilebilir. Müslümanları fitneden alıkoymaya çalıştığı ilmini ve ahlâkını gösterdiği iddia edilen

[59] *Nehcü'l-Belâğa*, 48-49.
[60] Krş. *Nehcü'l-Belâğa*, 48-51.
[61] *Nehcü'l-Belâğa*, 350-351.
[62] *Nehcü'l-Belâğa*, 321 vd.
[63] *Nehcü'l-Belâğa*, 336.

metinde Hz. Ali şöyle demektedir: *"Öyle esrarlı bir bilgiye sahibim ki; size açsam derin ve ıssız kuyulara sarkıtılmış ipler gibi sallanır titrerdiniz."*[64]

Bu cümleye göre Hz. Ali o dönemdeki insanların bilmediği bilgileri bilmekte ve bunu çevresindekilerden saklamaktadır. Bu iddia ise hem Ali'nin ilmini saklaması gibi bir düşünceye yol açmakta hem de fikir ve hâdise uyumu ile örtüşmemektedir. Çünkü imamet teorisinin çok daha sonraları teşekkül etmiş olduğu bilinmektedir.[65] Ayrıca eser içinde bu iddiayı desteklemek üzere oluşturulmuş, aşağıda örneklerini zikredeceğimiz başka metinler de bulunmaktadır.

Aynı bakış açısının başka bir örneği olmak üzere, Hz. Ali öğüt olarak söylediği iddia edilen bir konuşmasına şöyle başlamaktadır: *"Allah'a and olsun, tebliğ edilen emirlerin, tamamlanan vaatlerin, söylenen sözlerin tümü bana öğretildi. Hikmet kapıları, işlerin ve emirlerin ışığı Ehl-i Beyt'te yani bizdedir."*[66]

Bu ifadelere göre Ali neredeyse sınırsız bir ilimle dolu olmakta ve bu büyük hazinesini sadece kendi hısım ve akrabalarıyla paylaşmaktadır. Yani kendi döneminde yaşayan Hz. Peygamber'in diğer ashabına karşı cimri davranmaktadır. Ya da Ali'de böylesine semavî ve ulvî bir özellik var iken, Allah kelâmı Kur'ân'a inanan sahabe, Ali'de bulunan bu bilgiyi benimsememektedir. *Nehcü'l-Belâğa*'nın ilerleyen sayfalarında, Ali'ye izafe edilen yukarıdaki sözler bir bakıma tashih edilmeye çalışılmaktadır.[67] Ancak söz daha sonraki dönemlerde oluşmuş bulunan Şîa'nın imamet teorisine gelince, bu konu ısrarla savunulmaktadır.

Hz. Ali'ye izafe edilen insanları gıybetten sakındırma başlığı altındaki, sözlerden birisi de sonraki dönemlerde imamet fikrine paralel olarak gelişmiş olması gereken, imamlardaki "ismet" sıfatı ile ilgili sözlerdir. Seyyid Razî'ye göre Ali şöyle demektedir: *"İsmet sıfatına sahip, Allah'ın lütfu ile günahlardan korunmuş olan kimselerin, günah ve kötülük işleyenlere acımaları gerekir."*[68] Daha sonra *Nehcü'l-Belâğa*'nın ilerleyen sayfalarında Ali, "Allah'ın ve imamların sıfatlarını" da saymaktadır ki,[69] bu cümleler ve ele alınan fikirleri de Hz. Ali dönemi ile ilişkilendirmek doğrusu mümkün değildir. Çünkü bu anlayışın da oluşabilmesi için önce imamet fikrinin oluşması gerekmektedir. Oysa bu görüşlerin Hz. Ali döneminde bulunma ihtimali yoktur.

Nehcü'l-Belâğa'da ilgi çekici konulardan birisi de imamların Kureyş'in Hâşimî soyundan olduğu rivayetinin dile getirilmesidir. "Halifeliğin Kureyş'ten

[64] *Nehcü'l-Belâğa*, 52.
[65] Bkz. Hasan Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİF,* Ankara 1997, 36/87 vd.; Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt" Sembolik Kapitalinin Tarihî Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslâmiyât,* Ankara 2000, 99 vd.
[66] *Nehcü'l-Belâğa*, 176.
[67] *Nehcü'l-Belâğa*, 186.
[68] *Nehcü'l-Belâğa*, 197.
[69] *Nehcü'l-Belâğa*, 211-213.

olacağı" anlayışı ise İslâm'ın erken dönemi ile ilişkilendirilebilecek bir düşünce olmayıp, devlet başkanlarının idaredeki durumlarını meşrulaştırmak üzere sonradan oluşturulmuş bir bakış açısının ürünüdür.[70]

Benzer şekilde *Nehcü'l-Belâğa*'ya göre Hz. Ali oğlu Hasan'a Sıffin Savaşı'ndan sonra yazdığı vasiyetinde bazı tavsiyelerde bulunurken, Şîa'nın imamet iddialarını çürütecek nasihatler vermektedir. Rivayete göre ümitsizliğin acısını, insanlardan bir şey istemeye yeğ tutmasını istemekte, iffetli olarak çalışıp geçinmenin, kötülükle dolu bir zenginlikten daha hayırlı olduğunu belirtmekte, oğluna hayırlı kimselerle arkadaşlık kurmasını şerlilerden uzak durmasını tavsiye etmektedir.[71] Aynı yerde oğlunu ticaretten sakındırmakta ve onu mizah yapmaktan uzak durmaya davet etmektedir.[72] Bu rivayetlerin satır aralarına baktığımızda kaşımıza şöyle bir sonuç çıkacaktır: Demek ki, Hz. Hasan insanlardan bir şeyler ummaktadır ki, babası onu iffetli olarak çalışmaya yöneltmekte ve ümitsizliğin acısını bağrına basmasını istemektedir. Öte yandan babası oğlunda birtakım kötü hasletler görmüştür ki, onu iyi arkadaş edinmeye yöneltmektedir. Oysa Şiî imamet teorisine göre, imamların ismet sıfatının olması gerekmekteydi. Ayrıca ticaret ve mizah ile ilgili görüşlerini de daha çok Hıristiyan ruhbanlığına benzetmek mümkündür. Özetle ifade edecek olursak, bu türden ifadeleri, Şîa'nın kendi içindeki imamet iddiaları ve yaşadığı dönemdeki Hz. Ali ile ilişkilendirmemiz oldukça zordur.

Seyyid Razî'nin, ilk vahyin gelişine ilişkin farklı bir tasviri vardır ki, üzerinde mutlaka durulması gerekir. Ona göre ilk vahiy geldiğinde Hz. Ali şeytanın feryadını duyar ve *"Yâ Rasûlallah bu feryat nedir?"* diye sorar. Hz. Peygamber ise; *"Bu kendisine kulluk edilmesinden ümidini kesmiş olan şeytandır. Benim duyduğumu duyuyor, gördüğümü görüyorsun. Ancak sen nebi değil vezirsin ve hayır üzeresin"* diye cevap verir.[73] Öyle ki, rivayet Şîa'nın imamet teorisini desteklemek amacıyla daha da garip bir hal alır. Rivayetin devamında Mekke'nin ileri gelenleri önce Hz. Peygamber'e inanmak için ondan bir mucize göstermesini isterler. Mucize oradaki bir ağacı Hz. Peygamberin kökü ile beraber söküp elinde tutmasıdır. Rivayete göre Hz. Peygamber de; *"Ey ağaç, eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyor ve benim Allah'ın rasûlü olduğumu biliyorsan, Allah'ın izni ile kökünle beraber sökül ve önümde dur!"* der. Onun bu isteğine karşılık ağaç da şiddetli bir gök gürlemesiyle, kuşun kanatlarını çırpması gibi kısa bir zamanda sökülüp gelir ve Hz. Peygamber'in önünde durur. Bazı dalları Hz. Peygamber'in diğer bazı dalları da Hz. Ali'nin omuzları üzerinde kalır. Bunun üzerine iyice küfrü ve kibri artan müşrikler bu

[70] Bkz. M. Said Hatipoğlu, *Hilâfetin Kureyşliliği,* Ankara 2005, 53 vd.

[71] *Nehcü'l-Belâğa*, 402.

[72] *Nehcü'l-Belâğa*, 402vd.

[73] *Nehcü'l-Belâğa*, 301-302.

defa ağacın yarısının yerinde kalmasını ve diğer yarısının geri yerine gitmesini isterler, Hz. Peygamber de onların isteğini yerine getirir, öyle olmasını ister ve ağaç da o şekilde davranır. Bu olay üzerine Hz. Ali inananların ilki olur, Mekkeli müşrikler de inkârlarından vazgeçmezler.[74] Kısaca özetini vermiş olduğumuz, Razî'nin hem şeytana feryat ettirdiği hem de Cebrail'in sesini ya da vahyi Ali'ye duyurduğu ve ağacı bir kuş gibi oradan oraya uçurduğu bu rivayetleri, doğrusu değil Hz. Ali'ye izafe etmek, ciddiye almak bile oldukça güçtür. Hz. Peygamber'in nübüvvetine ispat için getirdiği en büyük mucize olarak Kur'ân varken, böylesi izahatlara sığınmak pek makul değildir.

Hz. Ali'nin daha on yaşında iken babası Ebû Tâlib'den çekinerek ya da önceleri Hz. Peygamber'in davet ettiği şeyin ne olduğunu bilmediğinden dolayı tereddüt ederek, Müslüman olan ilk erkek olduğu tarihî kaynaklara göre doğrudur. Böyle olmasına rağmen Hz. Hatice ondan daha da önce İslâm'ı kabul eden ilk mümindir.[75] Bununla birlikte yukarıdaki rivayette, Hz. Peygamber'e izafe edilen mucize, aslında bir Şiî gözüyle Hz. Ali'nin imametini, tahtında müstetir bir iddia ile ispat etme çabasından öte bir şey değildir.

İmamet teorisi Hz. Ali'nin, İmâmiyye'nin on iki imam silsilesi içinde yer almayan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye için Muhtâr es-Sakafî tarafından dile getirilmiş, fakat o dönemde henüz kitlelere mâl olmamış, ancak 82/701 yılında İbnü'l-Hanefiyye'nin ölümünden sonra gulât çevrelerce ifade edilmeye başlanmıştır. Bu fikrin İmâmiyye mezhebi tarafından sistemleştirilmesinde, geneli hicrî ikinci asırda yaşayan Zürâre b. A'yen eş-Şeybânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Nu'mân (Şeytânü't-Tâk), Ali b. İsmail b. Misem et-Temmâr, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Hişâm b. Hakem gibi isimlerin rolü büyük olmuştur. Bu isimler aracılığı ile Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve onların soyundan gelen kimselerin "imam" olduğu fikri oluşturulmuştur.[76] Mesele Seyyid Razî'nin iddia ettiği gibi, Hz. Ali'nin kendisini imam olarak tanıdığı ya da gizli bir bilgiye sahip olduğunu herkese ilân ettiği gibi bir yapıya sahip değildir.[77]

Yukarıdaki anlayışın devamı olarak eser içerisinde Hz. Ali'nin kâhinlik yaptığı, gelecekten haber verdiği ve bir müneccim gibi davrandığı şeklinde cümleler de yer almaktadır. Bunun örneklerinden birisi de Muâviye hakkındaki sözleridir. Söz konusu iddiaya göre Ali şöyle demektedir: *"Benden sonra size aç boğazlı, şişkin karınlı, göbekli, ne bulursa yiyen, olmayanı bile isteyen birisi musallat olacak.*

[74] *Nehcü'l-Belâğa*, 301-302.

[75] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye,* thk., komisyon, Beyrut trz., 1/240-243, 245 247.

[76] Bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi,* Ankara 2006, 174 vd.

[77] Benzer iddialar için Bkz. el-Kâtib, *Şîada Siyasal Düşüncenin Gelişimi,* 25-36.

Onu öldürün. Ama öldüremezseniz dikkatli olun! Size, bana sövmenizi emredecek, benden teberrî etmenizi isteyecek…"[78]

Aynı şekilde bu sözlerin de Hz. Ali'ye ait olması mümkün değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in bildirdiğine göre, geleceği Allah'tan başka kimse bilmeyecektir.[79] Şiî iddialara göre imam olan Ali'nin, oğullarından birisini imam olmaya teşvik etmesi ve onlara bu işin yollarını öğretmesi yerine, bu şekilde kehanette bulunması mümkün değildir. Öte yandan Ali, Muâviye'yi ilk defa Sıffin Savaşı'nda tanımamaktadır. İllâ onun öldürülmesini istiyorsa, bu işi kendisinden sonraki nesillere bırakmak yerine Medine'de beraber yaşadığı yıllarda da yapabilir veya yaptırabilirdi. Ayrıca söz konusu metnin devamında sonraki dönemlerde oluşmuş bulunan takiyye anlayışının ipuçlarını veriyor gibi davranması da bu sözlerin sonradan Hz. Ali'ye söyletilmiş olmasının kanıtı durumundadır.[80] Çünkü takiyye anlayışını da Ali dönemi ile ilişkilendirmek mümkün değildir.

Nehcü'l-Belâğa'da yer alan ilginç konulardan bir başkası da Türkler meselesidir. Eserde; "sanki onları yüzüne kalkan derisi geçirilmiş bir topluluk gibi görüyorum. Beyaz ve has ipek giyiyorlar, en güzel atları kendilerine saklıyorlar. Onlar ölüme şiddetle giderler…"[81] şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu türden cümleler Türklerin savaş usûlleri, taktikleri ve hatta savaş psikolojilerine kadar varan derinlemesine tahkik ve tefsir cümleleridir. Yani bir kimsenin bu cümleleri kurabilmesi için böylesi bir kavimle mücadele etmesi ya onlarla birlikte ya da karşı karşıya bir savaş tecrübesi yaşaması gerekmektedir. Oysa tarihte Hz. Ali'nin Türklerle yapmış olduğu bir savaş yoktur. Kendi döneminde Müslüman olan belki ferdî olarak birkaç Türk'ten söz etmek mümkün olabilir. Ancak birkaç kişinin yol ve yönteminden yola çıkarak yukarıdaki tespitlerde bulunmak da mümkün değildir.

Hz. Ali'nin Türkler hakkında böylesine geniş bilgisi yokken, Seyyid Razî'nin bu türden bir tecrübesi bulunmaktadır. Zira onun yaşadığı dönemde, özellikle Bağdat'ta Türkler önemli bir unsurdur ve orduda belirgin bir biçimde yer almaktadırlar. Özellikle Sünnî oluşları ve ata binicilikleri ile şöhret bulan bu birlikler Büveyhî ordusu içinde önemli bir mevkie sahiptiler.[82] Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi bu sözleri de Hz. Ali'den daha ziyade Seyyid Razî'ye izafe etmek doğru olacaktır.

[78] *Nehcü'l-Belâğa*, 92.

[79] Âl-i İmrân, 3/179; Hûd, 11/123; Nahl, 16/77; Neml, 27/65.

[80] Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in yanında büyümüş olması, birtakım Şiîler için onun gayb bilgisini edinebileceği şeklinde algılanmış ve Ali'nin de gaybı bilebileceği şeklinde tevillere gidilmişse de bu tür iddiaları inandırıcı bulmak oldukça zordur. Bkz. http://www.balaghah.net/nahj-htm/ara/javab/?id=10 [Site 03. 02. 2007 tarihi itibariyle ulaşılamıyor.]

[81] *Nehcü'l-Belâğa*, 186.

[82] Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi", 51-52; Fikret Işıltan, "Al-Tâîlillah", *İA,* 12/1/68-69.

Nehcü'l-Belâğa'da yer alan ve tasvir ettiği dönemle ilişkilendirilemeyecek cümlelerden bir başkası da Cemel Savaşı'ndan sonra Ali'nin kadınları kınaması başlığı altında yer alan ifadeleridir. Söz konusu rivayete göre Hz. Ali; *"Ey insanlar, kadınlar iman, pay ve akıl bakımından noksandırlar. İman bakımından noksanlıkları, hayızlı günlerde namazlardan ve oruçtan uzak olmalarıdır"* demektedir.[83] Seyyid Razî bu cümlelerle kanaatimizce Hz. Ali'nin, Hz. Âişe'yi kınadığını imâ etmektedir. Ancak bu ifadelerle iman konusuna getirilen bakış açısı, Nehrevân'da bizzat Ali'nin savaştığı ve mücadele ettiği Haricîlerin iman anlayışına benzemekte ve amelleri imana dâhil etmiş gibi görünmektedir.[84] İman hakkında bu türlü tanımlamaların Hz. Ali döneminde sistemleşip sistemleşmediği ve kadınlara bu şekilde bir yaklaşımın ona izafe edilip edilemeyeceği bir yana, sırf yapısı itibariyle Ali'ye izafe edilemeyecek olan bu sözleri de kanaatimizce Razî'nin Ali'ye söylettiği ifadeler olarak kabul etmek gerekmektedir.

Hz. Ali'nin *Nehcü'l-Belâğa*'da Hz. Peygamber'i tasvir ettiği iddia edilen cümleler de burada üzerinde durulması gereken ifadelerdendir. Seyyid Razî'ye göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'i tanımlarken şöyle demektedir: *"O tıp bilgisiyle hastalarını dolaşan bir hekimdir. Hastalarının yaralarını sarar, dertlerine çare arar, onlara şifa sunar, kör gönülleri, sağır kulakları, söylemez dilleri iyileştirir."*[85] Zikretmiş olduğumuz bu metin ve devamındaki ifadelerin mecaz mı yoksa zahirî anlam mı içerdiği pek açık değildir. Ancak her ne maksatla söylenmiş olursa olsun, yukarıdaki ifadelere göre Hz. Peygamber bir hekim gibi tanımlanmaktadır. Bu tür ifadeler ise abartıdan başka bir şey değildir.

Seyyid Razî'nin aktardığına göre Hz. Ali yarasa, karınca ve çekirgenin yanında tavus kuşuna da ilgi duymuş ve onun eşsiz güzelliğinden bahsetmiştir.[86] Bu durum Şiî müellifler için son derece normaldir ve Ali bu gibi konular üzerinde durmakla, Yaratıcının eserlerinin güzelliğini ve hikmetini anlatmaktadır.[87] *Nehcü'l-Belâğa*'da tavus kuşu üzerinde uzunca duruluşuna bakacak olursak, burada da Hz. Ali'nin değil de Seyyid Razî'nin bu hayvana önem verdiği kanaatine ulaşabiliriz. Bildiğimiz kadarı ile Hindistan yöresinde yaygın olan bu hayvana Razî'nin dilinden Ali'nin ayrıcalık tanıması ve onun güzelliğini Allah'ın varlığına ve birliğine delil olarak sunması kanaatimizce diğer canlılara karşı yapılmış bir haksızlıktır. Çünkü sıfatlarından birisi de Cemal olan Allah Teâlâ'nın yarattıklarının her biri, ayrı bir

83 *Nehcü'l-Belâğa*, 105-106.
84 Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, 17.
85 *Nehcü'l-Belâğa*, 155-156.
86 *Nehcü'l-Belâğa,* 216, 235, 256, 271.
87 Bkz. Kâsım Habîb Câbir, *el-Felsefe ve'l-İ'tizâl fî Nehci'l-Belâğa,* Beyrut 1407/1987, 277.

güzelliğe sahiptir. Bütün yarattıkları içerisinden sadece tavus kuşunun seçilmesi ve ön plana çıkarılması göze batan bir durumdur.[88]

6. Sonuç

Hz. Ali'nin konuşma ve yazışmalarının derlenmesi sonucu oluşturulduğu iddia edilen *Nehcü'l-Belâğa*'nın, Ali'ye aidiyeti ciddi problemler içermektedir. Eserin derleyicisi olarak takdim edilen Seyyid Razî'nin yaşadığı döneme baktığımızda, bu sorunun kaynakları hakkında bazı ipuçlarını görebilmekteyiz. Bunların başında söz konusu yazarın Sünnî-Şiî geriliminin yoğun olduğu, siyasî iradenin Şiîlikten yana tavır aldığı bir dönemde yaşadığı ve eserin böylesi bir ortamda kaleme alındığını söyleyebiliriz.

Nehcü'l-Belâğa'nın yazarı olarak Seyyid Razî bilinmesine ve şimdilik bizim de öyle kabul etmemize rağmen, eserin onun ağabeyi olan Seyyid Murtazâ'ya ait olabileceği şeklinde, göz önünde bulundurulması gereken iddialar da bulunmaktadır. Söz konusu iddialar eserin sahihliği konusuna gölge düşürmektedir.

Nehcü'l-Belâğa'nın kaynakları konusu Şiî müellifleri oldukça sıkıntıya sokmuş ve bu problemi aşabilmek için çeşitli eserler kaleme almışlardır. Ancak söz konusu eser ve makalelerin iddialarını doğru kabul etmek oldukça güçtür.

Nehcü'l-Belâğa'nın bizzat kendisi, içeriği itibariyle Hz. Ali ile ilişkilendirilmesi bakımından oldukça sorunlu bazı ifade ve cümleleri barındırmaktadır. Bu ifadelerin çoğunluğu Ali'nin ölümünden çok sonra ortaya çıkmış ve daha sonraki dönemlerde Şîa tarafından içselleştirilmiş olan "imamet" fikrinin ispatı ile ilişkili cümlelerdir.

Sonuç olarak öyle görünmektedir ki; Seyyid Razî kendi Şiîliğinden yola çıkarak, mezhebinin imamına yakışır edebî güzelliği olan bir kitap hazırlama gayreti içine girmiş, bu çerçevede, döneminde yaygın olan bazı rivayetlerden yararlanarak, kendisinden bolca ilâveler yapmakta bir beis görmemiştir. Muhtemelen o başta Şiîliğin siyaseti dinîleştiren imamet fikri olmak üzere, öteki iddialarını da destekleyen, içinde efsane, uydurma, şiirsel ve belâğatlı cümlelerin ve güzel sözlerin bulunduğu bir eser meydana getirmiş ve bu eseri de Hz. Ali'ye izafe etmiştir.

NEHCÜ'L-BELÂĞA'NIN MÜELLİFİ VE METNİ İLE İLGİLİ PROBLEMLER
Sıddık Korkmaz
Nehcü'l-Belâğa Büveyhîler döneminde, Sünnîler ile Şiîler arasında gerginliğin yoğun olarak yaşandığı, Şîa'nın büyük bir devlet desteği gördüğü ortamda hazırlanmıştır. Eser Hz.

[88] Tavus kuşunun bir kutsal olarak kabul edildiği Yezîdîlik için Bkz. E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri,* İstanbul 1990, 220 vd.; Ahmet Turan, *Yezîdîler,* Samsun 1994, 3 vd.

Ali'ye izafe edilip, onun söz, hikmet ve vasiyetlerinden oluştuğu şeklinde takdim edilmektedir. Bundan dolayı Şiâ tarafından büyük bir saygıyla benimsenmiş, önemli bir mevkiye konulmuş, üzerine bir çok şerh yazılmış ve araştırmalara konu olmuştur. Böyle olmakla birlikte eserin sahihliği konusu, halâ çözülememiş bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Eseri Seyyid Radî'nin derlediği konusunda özellikle Şiî çevrelerde yaygın bir kanaat mevcuttur. Böyle olmakla birlikte eseri onun mu yoksa büyük kardeşi olan Murtazâ Radî'nin mi derlediği konusunda, klasik kaynaklarda göz ardı edilemeyecek ciddi nakil ve tartışmalar bulunmaktadır. Bunların ötesinde eserin Hz. Ali'ye aidiyeti konusu da şüpheden arındırılmış değildir. Muhtelemen bu belirsizlikten dolayı, eserin kaynakları üzerine bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bütün bu gayretlere rağmen eser, özellikle fikir-hadise uyumu açısından, Hz. Ali ile ilişkilendirilemeyecek bazı nakil ve görüşleri barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Ali, Sahabe, Seyyid Radî, Seyyid Murtazâ, *Nehcü'l-Belâğa,* Büveyhîler, İmâmet.

PROBLEMS ABOUT THE AUTHOR OF NAHC AL-BALÂĞAH AND ITS CONTENTS

Nahc al-Balâgah was compiled in Buveyhis time, when there was a big conflict between Sunnis and Shiites at the time Shiite was supported by the government. *Nahc al-Balâgah* is presented as a work of Hz. Ali and consists of his speeches, wisdom and testaments. For this reason it is regarded with a high respect by Shiite and it had an important place in Shiism There are a lot of commentaries of *Nahc al-Balâgah* and it became a subject for many researches. Nevertheless, even in our time authenticity of this work is an unsolved problem for us.

There is a general belief especially in Shiite groups that *Nahc al-Balâgah* is compiled by Sayyed Radî. On the other hand there are a lot of narrations and debates in classical resources on it and whether it is compiled by Sayyed Radî or by his big brother Murtazâ Radî. Even there is also an unsolved problem if it is Hz. Ali's sayings or not. There may be some researches about *Nahc al-Balâgah* for this uncertainty. But also this work contains some narrations and ideas which can not be related with Hz. Ali.

Keywords: Hz. Ali, Companion, Sayyed Radî, Sayyed Murtazâ, Nahc al-Balâgah, Buveyhis, Imâmah.

نهج البلاغة والمشكلات التي يتضمنها من ناحية النص والمؤلف

دوِّن نهج البلاغة في عصر الدولة البويهية, حيث عاش أهل السنة والشيعة صراعاً شديدا فيما بينهم. وقد نال الشيعيون من قبل الدولة كل الحماية والدَّعْم. قدِّم الكتاب منسوباً إلى علي بـــن أبي طالب على شكل أقوال وحكم ووصايا وقد حصل على حسن القبول من طرف الشيعة، ولهذا كان له موقع هام عندهم. وعلى هذا الكتاب شروح عدة، فمع ذلك فإن صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه تقف ومازالت تعتبر مشكلة لم تنحل بعد.

فالكتاب في رأي الشيعيين دُوِّن من قبل السيد الرضي، فمع هذا هل تَمَّ تدوين الكتاب مـــن قبل الرضي أم من قبل أخيه الكبير المرتضى؟ فالمصادر القديمة تحتوي على نقاشات ونقول كثيرة حول نسبة الكتاب، ولا يمكن صرف النظر عنها. وفوق كل ذلك فإن نسبة الكتاب إلى علي بن أبي طالب أمرٌ لا يخلو من الشبهة. ومن أجل هذا الإبهام عُملَتْ بحوث عديدة حول مصادر هذا الكتاب. ومـــع هذه الجهود المبذولة نجد أن هذا الكتاب لا علاقةَ له بعلي إذا نظرنا إليه من ناحية ارتبـــاط الحادثـــة بالفكر.

YARIM ASIR ÖNCESİNDEN ORYANTALİZME BİR BAKIŞ*

Muhammed Zâhid el-KEVSERÎ

Çev: Seyit BAHCIVAN

Yrd. Doç. Dr. Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

Tarih boyunca İslâm'a yapılan saldırılarda İslâm düşmanlarının yöntemlerini hatırlamak, onu savunan ve uğrunda çaba sarf eden kişinin savunma yolunu aydınlatacak basiretini artıracağı herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Bundan dolayı yaptığımız işin bilincinde olmamız için üzerimize düşen, saldırılarındaki yöntemlerini hatırlayıp ibret alınacak noktalardan ders almamızdır. İslâm kalesi içinde düzenledikleri bazı entrikalarını belirttikten sonra,[1] şimdi de dışardan yönelttikleri bazı düşmanca faaliyetleri açığa çıkaralım da bu basit örneklerden bilmediğimiz daha pek çok tuzak ve entrika hakkında bilgi sahibi olalım. Tarih kitapları şark İslâm dünyasına karşı asırlarca savaş ilân etme konusunda dayanışma içine giren bağnaz bir haçlı güruhunun haberleriyle doludur. Öyle ki, onlar fıtrat dini olan İslâm'ın çeşitli yer ve insanlar arasında hızlı yayılışını gördüklerinden, bizzat kendi yurtlarında dinlerinin akıbetinden korkuyorlardı.

Saldırıları çok şiddetli bir şekilde devam ediyordu. Fakat o sırada, inde onların ateşinden ve böbürlenmelerinden asla etkilenmeyen bir aslan vardı. Zira o çağlarda Müslümanlar gerçek anlamda İslâmî hayatın şeref ve üstünlüğünü tadan, kimseye boyun eğmeyen ve şerefli kimselerdi. İslâmî prensipler onların gönüllerine öyle nüfuz etmişti ki; bu kendilerini o ilkeleri canlarıyla ve sahip oldukları her şeyi bu uğurda feda ederek savunmaya sevk ediyordu. Onların Müslümanlığı sadece dinî günlerde akla gelen Müslümanlık değildi. Onlar aralarında Allah ve Resûlüne düşmanlık edenlere sevgi beslemezler ve hıyanet, yumuşaklık ve korkaklıktan düşmanlara yaltaklanmazlardı. Böylece onlar düşmanların hedeflerine ulaşmalarını engellediler, saldırganlar da gerisin geriye, elleri boş, geldikleri yere dönüp gittiler.

İslâm ve Müslümanlarda gördükleri yüce prensipler ve hayırlı gelişmelerden dolayı ayakları sarsılmış, dizlerinin bağı çözülmüştü. Kendi memleketlerinde dinlerinin geleceğine dair endişeleri arttı. Bu merhalede, batıda İslâm hakkında yalan ve iftirayı yayarak dinlerini, İslâmî tehlikeden uzak tutmaya çalıştılar. Yalnız,

* Bu makale, M. Zâhid el-Kevserî(1371/1952)'ye ait *"Min İberi't-Târîh*", Kahire 1367/1947, adlı eserin 17–29 sayfalarının çevirisidir. Makalenin başlığı tarafımızdan konulmuştur.

[1] Kevserî, adı geçen eserin önceki bölümlerinde Fâtımîlerin nesebinden ve yaptıklarından, İbn Kemmûne, İbn Meymûn ve İbn Melkâ gibi filozofların farklı görüşlerinden bahsetmiştir.

gerçek şu ki; Avrupa'nın pek çok alanda kalkınma ve ilerlemesi Haçlıların bu kanlı savaşlarda doğulularla olan iletişimi sayesinde olmuştur.

Luther (ö. 1546) taraftarlarının meşhur dinî reformu gerçekleştirmeleri bu uyanışın sonucudur. Her ne kadar Protestanlık diğer gruplardaki mevcut olan putperestlikten ileri bir merhale olmaktan öte geçmeyi başaramamış olsa da. Bu dönemde İslâm hakkında nice kuyruklu yalanlar uydurdular. Bu açık iftiralardan, şahsiyet ve karakter sahibi kişinin utancından yüzü kızarır. İslâm bu tür iftiralardan tamamen uzaktır. Hatta tanınmış batılı yazar Henry de Castro (ö. 1913) İslâm ve Müslümanlar hakkında Avrupa'da yaygın olan, gerçekle ilgisi olmayan bu tür yalan propagandalardan yakınıyor ve şöyle diyordu:

"Orta Çağ'da Avrupa'da dinleri hakkında ortaya atılan hurafe ve efsaneler Müslümanlara ulaşsaydı acaba ne derlerdi? Çünkü o çağa hâkim olan cehalet, apaçık düşmanlık ve rezil bağnazlık yoluyla bu uydurma masalları ortaya çıkarıyordu. Sonra da şöyle diyordu: "Avrupa'da bugüne kadar İslâm ve Müslümanlar hakkında yaygın olan kötü niyet, o dönemde yayılan bu hurafelerin kalan izinden başka bir şey değildir. O çağda bütün Hıristiyan şairler, Müslümanları putperest olarak tasvir ediyor ve şöyle diyorlardı: "Onların üç dereceli üç tane ilâhları vardır: Mâhon, Oplîn ve Târmâkân." Avrupalı bu yazarlar şöyle iddia ediyorlardı: "Muhammed kendisinin Tanrı olduğunu ilân ettiği bir din ortaya çıkardı." Bundan daha çirkini ve daha garibi, putperestliği yıkıp kökünü kazıyan, yapılan putları kıran ve onları yok eden Muhammed (sav)'i, insanları altından yapılan kendi heykeline tapmaya zorlayan bir adam olarak tanımaları idi. Hıristiyanlar İspanya'da Müslümanları Sarakusta (Saragossa) surlarına kadar sürdükleri zaman, Müslümanların geri dönüp putlarını yok ettiği yaygarasını çıkardılar. Onların çıkardığı bu asılsız yayın, Müslümanlara yaptıkları "onlar putperestler" şeklindeki iftiraları ortaya çıkıp da rezil olma korkularından kaynaklanmaktaydı. Hâlbuki onlar, Müslümanların yurtlarını ele geçirdiklerinde camilerinde bir tane bile put bulmuş değillerdi. Hatta o dönemdeki şairlerden biri, Müslümanlar hakkındaki yaygın hurafeyi şöyle şiire döktü: "-Müslümanların tanrısı- Oplîn bir mağaranın içindeydi. Müslümanlar onu dövdüler, tel'in ve tahkir ettiler, paramparça ettiler ve ayaklar altında çiğnediler. Sonra da ikinci tanrıları Mâhûn'u bir çukura attılar da domuz ve köpekler onu çiğneyip parçaladılar. Dünyada hiçbir ilâh böyle bir aşağılanmaya maruz kalmamıştı. Sonra da Müslümanlar bu yaptıklarına pişman oldular ve tahrip ettikleri putlarını yeniden yaptılar. Putperestliğin Müslümanlar arasında yeniden canlanması üzerine Kral Şarl (Charles 1516?), Sarakusta'ya girdiğinde, Müslümanların putlarını aramaları için her tarafa adam gönderdi. Bunun üzerine Müslümanlar camilere girip putları demir balyozlarla kırdılar. İşte yalan ve iftira olarak böyle şeyler yaydılar Müslümanlar hakkında." De Castro'nun Hıristiyanlardan naklettikleri işte bunlar.

Şair (Paul) Ricoeur (ö. 1913) şöyle diyor: "Tanrım! Azabını Mâhûn'a tapanlara gönder." -Kastettiği Muhammed (sav) ümmetiydi, sanki onlar Mâhûn denilen puta tapıyormuş gibi!- Bu şair, Haçlı asilzâdelerini İslâm'a karşı seferberliğe davet ediyor ve şöyle diyordu: "Kalkınız! Mâhûn ve Târmâkân denilen putları yıkın, ikisini de yakın ve kendi tanrınız uğrunda onları kurban edin." Batılılar Orta Çağ'da İslâm ve Müslümanlara böyle düşmanlık yapıyorlardı. Avrupa'da İslâm aleyhinde uydurulan bu iftira ve hurafeler uzun zaman devam etti. Hatta Orta Çağ'ı takip eden yüzyıllar, İslâm'a iftira ve düşmanlığın özünde geçmiş yıllardan daha da iyi değildi. Metotlar değişik olsa bile.

Aralarında İslâm aleyhindeki propagandalarında uydurdukları yalan ve iftira şekillerine dikkat edenler çoğalınca, batılı propagandistlerden gerçekleri çarpıtanlar, İslâm'a zarar vermede başka bir yöntem takip etmeye başladılar. Bu, doğuda yazılmış kitaplardan nakletmek suretiyle İslâm ve İslâm Tarihi hakkında tarafsız araştırmalar yapma görüntüsünü vermek şeklindeydi. Böylece XVII. yüzyıldan itibaren, doğuda yazılmış kitaplarda İslâm tarihini çarpıtmak düşüncesiyle buldukları bazı metinleri kendi dillerine çevirmeye başladılar. İlk işleri; Saîd b. el-Batrîk el-İskenderânî (ö. 328/940),[2] eş-Şeyh el-Mekîn Cercis b. el-Amîd (ö. 672/1273),[3] Ebu'l-Ferac Ğerîğeriyos (Grégoire) b. Hârûn el-Malatî (İbnü'l-İbrî diye bilinir, ö. 685/1286)[4] gibi doğu Hıristiyanlarının kitaplarında buldukları -yukarıdaki maksatlarına hizmet edebilecek- şeyleri; sonra İbn Sebe (ö. 40/660 civarında) uzantısı aşırı Şîîlerin yazdıkları kaynaklardakileri, bilâhare de el-Vâkıdî (ö. 207/823),[5] İbn Hişâm (ö. 213/828), et-Taberî (ö. 310/923) gibilerinin kitaplarındakileri ve buna benzer doğru yanlış her şeyi içine alan türden ve ihtiva ettiği nasların ve senetlerinin ciddi bir süzgeçten ve kapsamlı bir tenkitten geçmesi gereken kitaplardakileri tercüme etmek oldu.

İlk ilgilendikleri siyer ve megâzî kitaplarıydı. Zira bu kitaplarda şüphe yaratmak, Oryantalistlerin haberleri sunmadaki sakat yöntemlerini, aldatma biçimlerini bilmediklerinden ve İslâmî ilimlerdeki sığlıklarından dolayı batı taklitçisi toy şarklılar nezdinde meyvesini vereceğini biliyorlardı.

İlk dönem siyer yazarlarının en önemlilerinden Mûsâ b. Ukbe'dir (ö. 141/758).[6] Buhârî (ö. 256/870) onu kaynak alır. Onu herkes övgü ile anıyor,

[2] Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1980, III, 92.

[3] Ziriklî, *el-'Alâm*, II, 116.

[4] Zıriklî, *el-A'lâm*, V, 117. Bu üçünün tarihleri de basılmıştır.

[5] İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, Tahk. Mahmûd İbrahim Zâyid, Beyrut ?, II, 290; Zehebî, *el-Kâşif*, Tahk. Muhammed Avvâme, Cidde 1992, II, 205; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Rıcâl*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrut ?, III, 662-666; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, Tahk. Muhammed Avvâme, Beyrut 1986, s. 498.

[6] Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, IV, 214; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 552.

ancak İbn Şihâb'dan rivayetleri konusunda Hâfız el-İsmâîlî (ö. 295/908) "Ondan hiçbir şey işitmediğini" kaydediyor. İbn Şihâb (ö. 124/742)[7] siyer ve megâzî alanında daha çok mürsel rivayetleri kullanmaktadır. Şâfiî ve İbn el-Kattân'a (ö. 198/813)[8] göre de onun mürsellerinin bir değeri yoktur. Tarih sahibi İbn Cerîr et-Taberî'ye gelince; onun hadis, tefsir ve fıkıhta makamı yücedir. Ancak *Târîh*'inde zikrettiğine sıhhat garantisini vermemiştir. Hatta I. cilt 5. sayfada şöyle diyor: "Bu kitabımda, sahih olmasına bir vecih bilinmediğinden, hakikatte/gerçekte bir anlamı olmadığı için, okuyucunun kabul etmeyeceği, duyanın çirkin göreceği şeyler bilinsin ki bizim tarafımızdan getirilmemiştir. Bunlar onları bize nakleden bazıları tarafından getirilmişlerdir. Biz de, bize aktarıldığı şekilde onları aktardık." Aynı yerde yine şöyle diyor: "Zira biz bu kitabımızla hüccet getirmeyi hedeflemedik…"

Bundan anlaşılıyor ki; *Târîh*'te getirdiği rivayetlerin mesuliyetini üstlenmemiş, onu bu rivayetleri kendisine aktaranların omuzlarına yüklemiştir. Megâzî sahibi Muhammed b. İshâk (ö. 151/768)[9] hakkında tenkitçiler ihtilâf etmişlerdi. Pek çok kimse onu yalancı olarak niteledi. Ebû Hanîfe ve Mâlik onu tasvip etmiyorlardı. Megâzî alanında onu güçlü görenler, şüpheli yerlerde bulunması zor olan birtakım şartlar ileri sürdüler. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 438/1047) *Fihrist*'inde[10] onun hakkında geniş bir bilgi vardır. Mesela şöyle denilmektedir: "Tenkit edilmiş, metodu beğenilmemiştir. Anlatıldığına göre: Medine emirine, Muhammed'in kadınlarla aşk hikâyeleri anlattığı iletildi. Emir de, getirilmesini emretti. Getirilince onu kırbaçlattı ve Mescit'in gerisinde oturmasını yasakladı. Yakışıklıydı. Deniliyor ki; ona şiirler yazılıp getirilir ve bunları siyerle ilgili kitabına dâhil etmesi istenir, o da bunu yapardı. Kitabına, şiir râvîlerine göre kendisini küçük düşüreceği şiirler koydu…" Cumhur, megâzîde bilinen bazı şartlarla onun güçlü kabul edilebileceği kanaatindedir. Onun gibilerinin rivayetlerine, sadece rivayeti aktaran senetteki râvîleri incelemek şeklinde de olsa, teenni ile yaklaşmak gerekir. Ondan rivayette bulunan Ziyâd el-Bekkâî (ö. 183/799)[11] ihtilâflıdır. Nesâî (ö. 303/915) onu zayıf kabul etmiş, İbnü'l-Medînî (ö. 234/849)[12] ise rivayetini almamıştır. Ebû Hâtim (ö. 277/890),[13] onun hakkında: "Kendisiyle ihticac edilmez" demiştir. Diğer râvîsi Seleme b. el-Fadl er-Râzî (ö. 191/806)[14] de aynı şekilde ihtilâflıdır. Ebû Hâtim

[7] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 219; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, IV, 40; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 506.
[8] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 366; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 591.
[9] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 156; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III, 468-475; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 467.
[10] İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1978, s. 136.
[11] Zehebî, *el-Kâşif*, I, 411; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 91-92; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 220.
[12] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 42-43; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III, 138-141; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 403.
[13] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 155; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 467.
[14] Zehebî, *el-Kâşif*, I, 454; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 192; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 248.

onun hakkında da: "Kendisiyle ihticac edilmez" demiştir. Bu Seleme'nin de râvîsi Muhammed b. Humeyd er-Râzî'dir (ö. 248/862)[15] ki, o da ihtilâflıdır. Birçok kişi, onu çirkin bir şekilde yalancı kabul etmiştir. İbn Cerîr, İbn İshâk'ın rivayetlerini onun kanalıyla aktarır. Hişâm b. Muhammed el-Kelbî (ö. 204/819),[16] babası ve el-Vâkıdî hakkındaki söylenilenler herkesçe bilinmektedir. El-Velîd b. Müslim'in (ö. 196/811) râvîsi Muhammed b. Âiz ed-Dımeşkî (ö. 233/847)[17] hakkında Ebû Dâvûd (ö. 275/888): "Ona Allah selâmet versin" der. Ebû Hâtim'e göre, *Kitâbü'r-Ridde* ve *el-Fütûh* sahibi Seyf b. Ömer et-Temîmî'nin (ö. 200/815)[18] sözüne itibar edilmez. Pek çok kimse de onu zayıf olarak nitelemektedir. Hatta İbn Hıbbân (ö. 354/965) onu uydurmacılıkla itham etmektedir. Ondan rivayette bulunan Şuayb b. İbrahim (ö. 199/814),[19] İbn Adiyy (ö. 365/976) ve Zehebî'ye göre tanınmayanlardandır. Onun selefe hakaret içeren haberleri vardır. Bu Şuayb'dan rivayette bulunan es-Seriyy b. Yahyâ (ö. 167/783)[20] sika olarak görülmemektedir. O, Seyf'ten yaptığı rivayetlerinde İbn Cerîr'in şeyhidir. Seyf'ten önceki râvîlere gelince; onlar çoğunlukla meçhul râvîlerdir. İbn Cerîr'in siyer alanındaki senetleri böyle olunca, siyerle ilgili malûmatı bize aktaran ve ilimde ondan daha aşağı olanların rivayetlerinin kabul zorunluluğu bir tarafa, bizzat onun siyerdeki rivayetlerinin araştırılmasının zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle de kendisinin tek başına rivayet ettiği konularda. El-Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra) saldırgan bir Şiî'dir. *El-Eğânî*'nin yazarı Ebu'l-Ferac el-İsfehânî (ö. 356/967) sahih haberleri nakleden kimselerden değil, aksine sohbet/eğlence erbabındandır. O, –kesinlik ve sağlamlık ifade eden- "haddesenâ" ve "ahberanâ" kalıpları ile enteresan şeyler nakletmektedir. Bundan dolayı –yalancılıkla- itham edilmiştir. Nevbahtî (ö. 310/922), o "çok yalancı bir kimseydi. Dükkânlar kitaplarla dolu, çarşı hareketli olduğu sırada sahaflar çarşısına gelir, birçok kitap satın alır ve evine götürürdü. Sonra da bütün rivayetleri bu kitaplardan olurdu" der. Allah ilim erbabını bu pis ve zanlıdan müstağni kıldı. İşte bunlar, hakikat aşıklarını haberlerin senetlerini, özellikle de, İslâm düşmanlarının bilmeyerek veya bu haberleri geçersiz kılacak illetleri bilmezlikten gelerek, tek başına kalınan ve şüpheli yerlerde, titiz araştırmaya sevk eden ilk dönem haberleri ve siyer kaynaklarından birkaç örnektir. Rical tenkidi konusunda derinleşmek kişiye, iftiraya nasıl cevap vereceğini, güçlüyü nasıl güçlü yapacağını ve İslâm'a karşı kurulmuş düşman tuzaklarına düşmekten nasıl korunacağını öğretir. Bu konuda *İslâm* dergisi'nde

[15] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 166; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III, 530-531; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 475.
[16] Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, IV, 304-305.
[17] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 183; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, III, 589; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 486.
[18] Zehebî, *el-Kâşif*, I, 476; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 255-256; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s.262.
[19] Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 275.
[20] Zehebî, *el-Kâşif*, II, 427; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 118; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, s. 230. Aksine onu Ebû Hâtim, Ebû Zür'a, İbn Maîn, Nesâî ve başkaları tevsîk etmiştir. Onu sika görmeyen sadece Ebu'l-Feth el-Ezdî'dir. O da pek çok kimse tarafından bu görüşünde hatalı bulunmuştur.

tir. Bu konuda *İslâm* dergisi'nde (sayı: 5, yıl 1362 h.) "Hâlid b. el-Velîd ve Mâlik b. Nüveyra'nın Öldürülmesi"[21] adlı makalemde tafsilâtlı bilgi verdim. Orada, İbn Nüveyra olayıyla ilgili çelişkili haberlerdeki değişik illetleri belirttim. Doğu ve batılılardan ithamlı ve zanlı kimselerin yazdıkları ilk döneme ait haberleri içeren kitapları, o haberlerdeki fesat yolları ve onları ayıklama yöntemleri hakkında deneyimi olmaksızın okuyor da, sonra da, süzgeçten geçirmeden onlara dayanarak bir şey yazan veya onlardan bir şey tercüme eden kimse hem kendisi helâk olur, hem başkasını helâk eder ve doğru yoldan sapmış olur.

Dinine ve onuruna düşkün olan herkese tavsiyem, ilk dönemdeki haberleri, ilim süzgecinden geçirme yolları ve anlayış ölçüleriyle ayar yöntemlerini öğrenerek son derece ihtiyatlı karşılamaktır.

Bir makalemde[22] şöyle demiştim: "Her devirde İslâm düşmanlarının ne derece çaba sarf ettikleri ve her nesilde hilelerin yeni şekiller aldığı araştırmacının malûmudur. Rivayetlerin tedvini döneminde, haberleri nakleden râvîler arasına, İslâm'ın ve onun davetçilerinin adını kötüye çıkaracak yalanları yaymak için kendilerini kamufle ederek gizlice girmeleri onların hileleri türündendir. Uydurulan bu yalanlar yeterli basirete sahip olmayan râvîler nezdinde kabul gördü ve onları kitaplarda ebedîleştirdiler. Öyle ki, her asırda İslâm'a savaş ilân edenler ona tuzak kurmak için devamlı bunları vesile ettiler. Fakat Allah sonsuz lütfuyla haberlerin ayarı saf olanlarıyla ayarı bozuk olanları birbirinden ayırt edecek otoriteler verdi. Böylece bu ölçülerle değerlendirmeyi bilenlere göre, İslâm'ın öğretileri ve haberleri, hile ve düşmanlarının tuzağından sağlam bir koruma altına alınmış oldu. Batılı yazarların İslâm'a saldırma yöntemleri, iki asırdan bu yana hakikatleri çarpıtma metodu ortaya çıkıncaya kadar, soyut hakaret ve sırf iftira atma şeklindeydi. Tarafsız ilmî araştırma kılığına bürünerek doğuluların kitaplarından yalanları seçip alıyorlar, sonra da onlarla ilişkisi olan tecrübesiz doğulular onların yazdıklarına kanıp inanmaya ve kendi yaşadığı soydaşları arasında onların saçmalıklarını yaymaya başladılar. Böylece ortalığı fesat kaplamış ve buna bir çare bulmak gerekmişti. Bundan dolayı da bugünkü edebiyatçılardan siyer yazarlarına, eski yeni, doğu ve batıda yazılmış siyer kitaplarına ihtiyatlı yaklaşmaları ve gerekli donanıma sahip olmaları; tenkit ehli nazarında muteber olan ölçülerle hakikatleri ayıklamaya daha çok çaba sarf etmeleri zaruret halini almıştı. Bunu yaparken de günlük gazetelerdeki edebî konularda ve modern hikâye ve romanları yazmada alışmış oldukları aşırı serbestliği de kalemlerine vermemeleri icap etmekteydi. Görüşlerini ortaya koyarlarken, kitaplardan alıntılarında ve doğru tenkit ölçeğine vurdukları

[21] Bu olay ve makale için bkz. Kevserî, *Makâlât*, Matbaatü'l-Envâr, Kahire 1372, s. 455-462. Ayrıca: Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, trc: Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1973, V, 185-188.

[22] Kevserî, "Hâlid b. el-Velîd ve Mâlik b. Nüveyra'nın Öldürülmesi", *Makâlât*, s. 455-456.

bir sonuca giderken de son derece ihtiyatlı olmalıydılar. Özellikle doğuya ait kitaplardaki yabancı unsurları tanımada bu şekilde titiz davranırlarsa, batılıların kitaplarındaki hile türlerini yok etmek kendilerine kolaylaşacaktır.

XVIII. ve daha sonraki yüzyıllarda batılıların İslâm aleyhine yazdıkları eserler Allâme Şiblî en-Nu'manî el-Hindî' nin (ö. 1330/1914) *Siyeru'n-Nebî*[23] adlı eserinin mukaddimesinde verilmiştir. Bu, Siyer-i Nebevî'yi yanlışlardan ayıklama ve bu alanda bazılarının ortaya attıkları şüphelere cevap verme hususunda iyi bir kitaptır. Başkalarına göre hataları azdır. Enteresan olan, doğulu yazarlardan pek çoğunun siyer ve ilk dönemin tarihi hakkında batılıların eserlerine kanmalarıdır.

Bundan daha enteresan olan ise; *Menâr* sahibi'nin (Reşîd Rızâ, ö. 1354/1935) İtalyan Kont Caetani'nin (ö. 1926)[24] on ciltlik *Havliyyât*/Süreli Yayınlar diye meşhur olan *İslâm Tarihi*'ne takriz yazdığını ve ona övgüler yağdırdığını görmemizdir. Hâlbuki bu kitap, yazarı ne kadar tarafsız araştırmacı görüntüsünde olursa olsun, bu konuda yazılmış en zararlı kitaptır.[25] Aynı şekilde onun *Menâr*'ında, Hollandalı Dr. Dozy'nin (ö. 1883)[26] *İslâm Tarihi*'ne övgüde bulunduğu da görülmektedir. Hâlbuki Dozy, Avrupalılar arasında İslâm tarihi hakkında yazıp da hakikatleri en çok çarpıtan kimsedir. Şeyh Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) Ekolünde İslâm'ı savunmaya soyunan kişi (Reşîd Rızâ), en zararlı kitaplara, iki kitabın da ne asıl ve ne de tercümelerine muttali olarak, böyle bol keseden övgüler yağdırırsa, doğuya ait ilimlerde yeterli birikime sahip olmadan batı kaynaklarından beslenen gençlerin hali nice olur!? Allah İslâm'ı, İslâm'ın mukaddeslerini böylesi savunucuların şerrinden korusun. Sonra Yahudi ve onlarla birlikte diğer Oryantalistler kendilerine İslâm'ın temel kaynaklarında şüphe oluşturma imkânı verir arzusuyla Kur'an ve Kur'an İlimleri, Hadis, Fıkıh ve Usûlü, Kelâm ve Mezhepler Tarihi'nde araştırmalar yapmaya başladılar. Yaptıkları araştırmalarda amaçlarını gizlemeye ve kurbanlarına bütün araştırmalarında hak ve hakikat peşinde oldukları zannını vermek için, bazı konularda hakşinas görünmeye gayret ettiler.[27] Ancak onlar avlarını kolayca avlamak için oltasına iştah kabartıcı bir yem takan avcıya benzerler. Oltaya yakalanmak, manevî hayatını koruyacak feyizli şark kaynağından kana kana içmeden önce batı kaynaklarına yönelenlerin akıbetidir. Bu grup Oryantalistlerin kurbanları hayli kabarıktır. Bu tür çarpıtıcıların en tehlikelisi, ırken Macar, dinen Yahudi, İslâm düşmanlığında köklü, bütün hayatı bu yolda geçen Goldziher'dir (ö. 1921).[28] O içinde bulunduğumuz yüzyılda yaşayanlardandır.

[23] *Age.*, I, 73-77.
[24] Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 250; el-'Akîkî, Necîb, *el-Müsteşrikûn,* Kahire 1965, I, 372-373.
[25] Ayrıca bkz. Kevserî, *Makâlât*, s. 59, 576.
[26] Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 38-39; el-'Akîkî, *el-Müsteşrikûn,* II, 658-661.
[27] Oryantalistlerin Kur'an ilimlerindeki araştırmalarının maksadı için bkz. Kevserî, *Makâlât*, s. 17.
[28] Ziriklî, *el-'Alâm*, I, 84; el-'Akîkî, *el-Müsteşrikûn,* III, 906–908.

Onun Kur'an ve Kur'an İlimleri, Hadis ve Usûlü, Fıkıh ve Usûlü, Kelâm ve kelâmcıların ekolleriyle ilgili araştırmaları vardır. Amacına göre beğendiği kaynaklardan seçtiği metinlere, uzmanlarına göre taşımadıkları anlamlar yüklemede aşırıya kaçarak ve o kaynakların güven ve müracaat etmedeki derecelerinin farklılığını görmezlikten gelerek, istediği sonucu elde etmede son derece mahir ve sahtekârdır.[29] Keşke İslâm'a büyük düşmanlık besleyen bu Macar'ın kitaplarını kontrol edecek ilmî bir komisyon kurulsaydı, o zaman gözü olan herkes için sabah ortaya çıkar ve bu hilekâr ve kurnaza cevap verme de kolaylaşırdı. Fakat yeterli çalışma yapılmadan bazı Ezherliler marifeti ile bu kitapların tercüme edilmesi ve tam cevaplar verilmeden yayınlanması, İslâm düşmanlarından şüphe ortaya atanların şüphelerini, olduğu gibi Dâd Dili/Arapça'yı konuşanların dikkatlerine sunmak İslâmî çevrelere onların şüphelerini ulaştırmada fitnecilere vekâlet etmek anlamına gelir. Bu da –kanaatimizce- İslâm'ın yegâne kalesi olan Ezher'in rıza göstermemesi icap eden bir husustur. Öyleyse, seneler önce Goldziher gibilerinin kitaplarını tercüme etme ve yayınlama hususunda Ezher'in yayınladığı kararın, çekinmeden, tam olarak ve eksiksiz bir biçimde, hakkıyla onlara cevap verme şartına bağlı olması icap eder; yoksa çağa ayak uydurma görüntüsü vermek arzusu ve varlığının asıl gayesine ve kendisine akıtılan ümmetin mallarına bakmaksızın Ezher, görevinin tersini yapmış olur. Vakıa zamana ayak uydurma hastalığı ilkesiz âlimi doğuya küçültücü bir mercek, batıya da büyültücü bir mercekle bakmaya sevk eder; böylece pek çok İslâmî cemaatin arzusunu nazar-ı itibara almadan, İslâm dışı heyetlerden kendisine yapılan davetlere süratle icabet eder. Temel İslâmî ilimlerde açık eksikliği giderme ve içerdeki gedikleri yamamaya özen gösterme yerine, batı ve doğu dünyasında hukuk veya dinler alanında yapılan kongrelere heyetler göndermeye koşar. Oryantalistlerin üniversitelerine heyetler gönderir, o diyarlarda İslâm'ı yaymak için değil, aksine doğu İslâm dünyasına karşı yayılmacı, düşmanlık gibi gizli niyetler besleyen, o üniversitelerin hocalarının elinde İslâmî ilimlerde derinleşmek için. Bu şekilde çeşitli dinler ve mezheplerle gönül rahatlığıyla kardeş olur. Böylece Ehl-i haktan sapmış mezhepler, fırkalar ve dinlere mensup kimselerden oluşan "dış" yönlendirme ile içeride ve dışarıda oluşan cemaatlere karşı, grupları yakınlaştırma, aralarında sevgi ve kardeşlik tohumları ekme, ihtilâf ve ayrılık noktalarını gündeme getirmeden, kendilerinin ihtilâfsız, müşterek, ebedî tek mesajı ve tek dini "Esperanto dini" olsun diye, hepsini toptan dinler arası ortak ilkeler etrafında birleştirme perdesi altında hoşgörülü davranır. Bununla faka bastırılmak istenilenler Müslümanlardır. Dinlerin birleştirilmesini seslendiren bu cemiyetler, ancak İslâm dinine ve İslâm fıkhına –bu terk edilmesi gereken bir taassuptur diyerek- sarılma noktasından, doğunun ayağını kaydırmak

[29] Ayrıca bkz. Kevserî, *Makâlât*, s. 57, 576.

istiyorlar. Böylece onlar yutmak isteyen batılıların boğazında kolay bir lokma haline gelmiş olurlar. Zira temessükü olmayanın, hamiyeti, izzet-i nefsi, gücü-kuvveti ve onuru da olmaz. Kişiliği de rüzgâr önünde yaprak gibi olmuş olur, rüzgâr onu istediği yere savurur. Bu karma din de İslâm dini olmaz. Allah *"Dinlerine uymadıkça Yahudiler de, Hıristiyanlar da asla senden razı olmayacaklardır",*[30] *"Şüphesiz Allah nezdinde hak din İslâm'dır"*[31] ve *"Kim kendisine İslâm'dan başka din ararsa bu ondan asla kabul edilmeyecektir"*[32] buyurmaktadır. O halde bunların davet ettiği Esperanto dini, Allah elçilerinin sonuncusunun –salât ve selam ona ve bütün hepsine olsun- davet ettiği tevhit dininden başka bir dindir.

Bunlar cemaatte dinî, ahlakî ve siyasî çözülmeyi çabuklaştıran ve –İslâm'ın ilk doğuşundan bugüne kadar onurumuzu, şerefimizi, kimliğimizi ve dinimizi koruyan- İslâm fıkhının yapısını bozan şeylerdir. Aynı şekilde, canlı ve eşsiz bir izzete sahip bu ümmeti yetiştiren İslâm akidesini de gönüllerden yok eder.

Dinler kongresine temsilci üye göndermek en azından –Müslümanlar adına- onlar nezdinde İslâm'ın diğer batıl dinlerle eşit olduğunu itiraf anlamını taşır. Bunda hangi kazanç söz konusudur? İslâm bu durumu nasıl onaylar? Bir Müslüman, kendi dininin dışında bir dine yaklaşmak adına, İslâm'ın bazı hükümlerinden nasıl vazgeçmeyi caiz görür? Bu, Kitap'ın bir kısmına iman edip diğer bir kısmını inkâr etmekten başka bir şey değildir. Sonra, bir hukuk kongresini kabul etmekle, İslâm fıkhının yasama kaynaklarından biri olması şeklinde, meşhur Roma hukuku kategorisine koymanın dışında ne kazanırız? Bu, Avrupa kanunlarının, Mosehem'in(?) *Kilise Tarihi* adlı kitabından anlaşıldığına göre, genelde İslâm fıkhından, özelde komşuluk münasebetiyle özellikle de İmam Mâlik'in fıkhından ne kadar aldığını bilmeyenlerin basit bir gururudur. Geçen yüzyılın sonlarında Mâlikî mezhebinin büyüklerinden Şeyh Mahlûf (b. Muhammed) el-Münyâvî (ö. 1295/1879),[33] batının, Mâlik'in fıkhından aldıkları şeyler konusunda bir kitap yazdı. Bu kitap, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, no:1085(değişik ilimler)de bulunmaktadır. Konuyla ilgili yazarların kitaplarından anlaşıldığına göre, bizzat Avrupalılar tarihte bir dönem bizim ilimlerimize muhtaçtılar. Hiçbir gün biz onlara her şeyde, hatta İslâm fıkhında ve İslâmî ilimlerde muhtaç değildik. İslâm ülkelerindeki yaptıkları vasıtasıyla düşmanların bu çabaları, ancak içimizde haklı olarak İslâm fıkhına karşı taşıdığımız kutsiyet duygusunu yok etmek ve onu idarecilerin arzularına göre değişen beşerî kanunlar kategorisine koymamız içindir. Bu konuda onlara uydu-

[30] Bakara 2/120.
[31] Âl-i İmrân 3/19.
[32] Âl-i İmrân 3/85.
[33] Bu kitap, *el-Mukârenâtü't-teşrî'iyye: Tatbîku'l-Kânûn el-Medenî ve'l-Cinâî alâ Mezhebi'l-İmâm Mâlik* adı ve Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cum'a Muhammed'in tahkikiyle Mısır'da 1999 yılında yayımlanmıştır.

ğumuz zaman, vefa ve bağlılığımızın kaynağı olan bu güçlü bağı ellerimizle kesmiş ve bir yasama kargaşasına düşmüş oluruz. Bu, İslâm düşmanlarına göre değerli bir hedeftir. Yaptıkları vasıtasıyla içerde zaman zaman İslâm fıkhına, birleştirme, yakınlaştırma, onunla önceki kanunlar arasında mukayese yapma, ıslah adıyla onun problemlerini batının süzgeciyle eleme gibi değişik yöntemlerle ona dokunmayı sevimli hale getirmeyi ortaya atıyorlar. Bütün bunlar, birkaç seneden beri modern Ezher'de tehlikeli işaretlerini gördüğümüz ve zamanında da pek çoğundan bahsettiğimiz şeylerdir. Bu yaklaşımların arka planlarını uzun uzun anlatmaya burası müsait değildir. Ben öyle görüyorum ki, yakında Ezher'in idaresini üstlenecek olan Şeyh/Rektör,[34] eğer İslâm'ın ve İslâmî ilimlerin yegâne kalesinin şeyhi olarak görevini yapmak isterse, bırakılan yükün her yönden son derece ağır olduğunu görecektir. Gidişatı düzeltme, eğitim ve öğretim işlerini ıslah ve Ezher'i yeniden canlandırmada kendisine muvaffakiyetler temenni ediyoruz. Allah Teâlâ, yegâne hidayete ulaştıran ve muvaffak kılandır. Her şey O'nda biter. Son duamız, "Her türlü övgü ve sena âlemlerin Rabbi olan Allah'ındır; Allah, Efendimiz Muhammed'e, âline ve bütün ashâbına salât etsin" şeklindedir.

[34] Kevserî'nin burada kastettiği Şeyh Mustafa Bey Abdürrâzık olmalıdır.

KİTAPLAR, TEZLER
VE
BİLİMSEL ETKİNLİKLER

İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ İLK DÖNEM MÜELLİFLERİ VE MEZHEPLER TARİHİNE AİT ESERLERİ

Doğan KAPLAN
Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Araştırma Görevlisi

Giriş

İslâm dininde başlangıcından itibaren meydana gelen olayları, sebep-sonuç ilişkisi kurarak irdeleyen ve böylelikle mezhep ve fırka oluşumlarının arka planıyla ilgili bilgi vererek, insanların hangi saiklarla bu tür oluşumlar kurduklarına dair ipuçları veren İslâm Mezhepleri Tarihi, insanların davranış tarzlarını anlama/yorumlama bakımından büyük bir önemi haizdir.

Geçmişteki ve şimdiki tüm oluşumların arka planlarında siyasî düşünceler ve menfaatler de olduğu için, bu disiplin aynı zamanda bir siyasî tarih ilmidir ve geleceğe de ışık tuttuğu için özgündür. Bu nedenle İslâm Mezhepleri Tarihi bilim dalının ilk dönemine ait eserlerin bilinmesi bu bilim dalının öncelikli meselelerindendir. [1]

Mezheplerin ilk dönemi derken kastımız, hicrî üçüncü asrın sonları ve daha sonrasıdır. Çünkü bu asırdan öncesine ait eserler;

a. Zamanın geçmesi ve zaman aşımından dolayı yok olmakla karşı karşıya kalmışlar,

b. Düşman istilâları sırasında kitaplar yakılmış,

c. Mezhep taassubundan dolayı muhalif mezheplerin kitaplarında tahrifler yapılmış,

d. Kitapları tertipleyeceğiz, düzenleyeceğiz diye çalışma yapanların daha sonra kendi kitaplarını, bu eski kitaplara tercih etmesi sonucu, bu eski kitaplar ihmal edilmiş unutulmuştur.[2]

Bu konuyla ilgili olarak Ethem Ruhi Fığlalı şunu söylemektedir:

Mezhep ileri gelenlerinin ve mensuplarının görüşlerini aksettiren, *Makâlât* nevinden eserler, muhtelif sebeplerle zamanımıza ulaşamadığına göre, mezheple-

[1] Bu çalışma 1999 yılında Yrd. Doç. Dr. Lütfi Şenel danışmanlığında hazırladığımız Yüksek Lisans Semineri'nden özetlenmiştir.

[2] Helmut Ritter, "Mukaddimetü'n-Nâşir", *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,* en-Neşerâtü'l-İslâmiyye licem'iyyeti'l-Müsteşrikîn el-Elmâniyye, Wiesbaden 1980, s. yd

rin görüşlerini ve hususiyetlerini tespit edebilmek için, fırkaların doğuşlarından çok sonra ve en erken üçüncü ve dördüncü hicrî yüzyıllar ile daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış eserlerle yetinmek zorunda kalıyoruz.[3]

Biz de bu nedenle, Mezhepler Tarihi ilk dönem müellifleri olarak, zorunlu olarak, en erken hicrî üçüncü, dördüncü yüzyıllar ve sonrasında yaşamış âlimleri çalıştık. Bu âlimler ve ilgili eserleri şunlardır:

1. Ebu'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*.

2. Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ Nevbahtî (ö. 300/912'den sonra), *Fıraku'ş-Şîa*.

3. Ebû Huseyn Malatî (ö. 377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'*.

4. Ebû Mansûr Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*.

5. Muhammed b. Ali İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*.

6. Ebû Muzaffer İsferâyînî (ö. 471/1078), *et-Tebsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti ani'l-Hâlikîn*.

7. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehrestânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*.

Eserlerini incelediğimiz müelliflerden, Ebû Muhammed Nevbahtî, Şiî âlimlerden olup, eseri *Fıraku'ş-Şîa*'da daha çok Şiî fırkalardan bahsetmektedir.

Yine Muhammed b. Ali İbn Hazm da, Zâhirî mezhebinin meşhur temsilcisi olup, eseri *el-Fisal*'de her ne kadar zaman zaman mezhebini övse de genel olarak İslâm fırkalarından ve ağırlıklı olarak Yahudilik ve Hıristiyanlıktan ve bunların çelişkilerinden bahsetmektedir. Geriye kalan beş eserin müellifleri ise Sünnî olup, eserlerinde tüm İslâm fırkalarından bahsederler.

Çalışmamızda ilk kaynaklara inmeye çalıştık, ancak faydalı gördüğümüz modern çalışmalardan da istifade ettik. Ancak itiraf etmeliyiz ki, eserlerin muhteva tanıtımlarında oturmuş bir ölçüden söz edilemez. Bunun bizden kaynaklanan kusur bir tarafa, müelliflerin birbirinden farklı tarzlarıdır; o bakımdan, bizim muhteva tanıtımımız, müellifin tarzını da göstermektedir, denebilir.

[3] Ethem Ruhi Fığlalı, "Çevirenin Önsözü", *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, s. XVIII.

1. Mezhepler Tarihi Klâsik Kaynakları ve 73 Fırka Rivayeti

İlk devir mezhepler tarihi yazarları, İslâm fırkalarının sayısı hakkında, Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/886) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/888)'da rivayet edilen bir hadise dayanırlar. Bu hadise göre, Yahudiler yetmiş bir, Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardır. Müslümanlar ise, yetmiş üç fırkaya ayrılacaklar, biri hariç yetmiş ikisi cehenneme gidecektir.

Bu müellifler fırkaların sayısını yetmiş üçe ulaştırmak için o kadar uğraşmışlardır ki, bazı fırkaların temel kollarının dışında, tali kollarını da saymak suretiyle bu sayıya ulaşmaya çalışmışlardır. Ancak bunda başarılı olduklarını söylemek mümkün değildir.

Fakat tüm yazarların böyle hareket ettiklerini söylemek doğru değildir. Zira bu hadise hiç temas etmeden konularını işleyenler de vardır.

Ebû Mansûr Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037)'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ını tahkikli olarak neşreden Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, bu konuyla alâkalı olarak, şunları söylemektedir:

Tirmizî'nin rivayet ettiği, ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair hadisle ilgili, mezhepler tarihi alanında eser veren âlimler üç gruba ayrılır. Birinci grup, bu hadisin ne lehinde ne de aleyhinde konuşup, bu habere temas etmeyenler. Eş'arî (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* ve İmam Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* gibi. İkinci grup, bu rivayete temas edip, sahih olmadığını söyleyenler. İbn Hazm (ö. 456/1063), *el-Fisal*. Üçüncü grup, bu rivayeti sahih görüp, İslâm fırkalarını yetmiş üçe inhisar ettirenlerdir. Bağdâdî, *el-Fark*; Ebû Muzaffer İsferâyînî, *et-Tebsîr*.[4]

Muhammed Zâhid Kevserî de, bu rivayeti tartıştığı makalesinde hadisin sahih olup olmadığı noktasında ilim ehlinin ihtilâf ettiğini, rivayeti kabul edenlerin bazısının 73 sayısını kesretten kinaye olarak algılamalarına karşılık bazısının da fırkaları 73'e ulaştırmak için gayret gösterdiklerini söyler. Fırkaların sayısıyla ilgili kesin bir dille konuşmaktan sarf-ı nazar edilmesinin gerektiğini söyleyen Kevserî, böylelikle dinin alay konusu edilmesine davetiye çıkarılmamış olacağını söyler.[5]

[4] Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, "Mukaddimetü'n-Nâşir", *El-Fark beyne'l-Fırak,* el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1993, s. 6. Abdülhamîd'e göre bu hadisin sahih olduğu farz edilse bile, zahirine hamledilmelidir. Çünkü ilk üç asrı değerlendirip fırkaları yetmiş üçe ulaştırmaya çalışmak yanlıştır ve dar görüşlülüktür. Hadiste, fırkalara ayrılacak olan İslâm ümmetidir. Bu ümmet hâlâ hayatiyetine devam ettiğine göre, sayıyı üç asırla sınırlandırmak nasıl mümkün olabilir? Bkz. a. g. e. , s. 7.

[5] Muhammed Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü'l-Kevserî*, Dâru's-Süreyyâ, Dımeşk-Beyrut 1997, s. 112–115. Kevserî bu makalesinde ayrıca, "yetmiş ikisi cehennemde biri cennette" rivayetinin meşhur olmasına karşılık, isnad olarak bundan daha sağlam olan "yetmiş ikisi cennette, biri cehennemde" rivayetinin de olduğunu Makdisî'nin *el-Ahsenü't-Tekâsim'*inden nakille aktarmaktadır.

2. İlk Dönem İslâm Mezhepleri Tarihi Müellifleri ve Mezhepler Tarihine Ait Eserleri

2. 1. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)

2. 1. 1. Hayatı

Ali b. İsmail b. Ebû Bişr İshâk b. Sâlim b. İsmail b. Abdullah b. Mûsâ b. Bilâl b. Ebû Bürde b. Ebû Mûsâ Abdullah b. Kays.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ve kelâmcıların önderlerindendir. 260/874 senesinde Basra'da doğdu. Mu'tezilî olan Ali el-Cübbâi'nin ilk talebesidir ve i'tizâl hareketinde de ona ilk uyandır. 40 sene Mu'tezilî olarak kalan İmam el-Eş'arî, Mu'tezilîlerin de imamı olmuşken, rivayetlere göre 15 gün evinden dışarı çıkmamış, insanlara gözükmemiştir. Sonra camiye gidip, minbere çıkıp; "Ey insanlar, sizden bu kadar müddet ayrı kaldım, düşündüm ve delilleri karşılaştırdım. Hiçbir görüş bana tercihe şayan gelmedi. Allah'tan bana yol göstermesini diledim. Allah bana yol gösterdi. Bu kitaplarımda inandığım her şeyden sıyrılıyorum, şu elbisemi çıkardığım gibi" dedi ve üzerindeki elbiseyi çıkardı. Mu'tezile'yi bırakıp Ehl-i Sünnet düşüncesine girdi.[6]

Eş'arî'nin Mâlikî mezhebinden olduğunu iddia edenler olduğunu söyleyen Sübkî (ö. 771/1369), bunun doğru olmadığını, onun Şâfiî olduğunu delilleriyle ispatlar.[7]

324/936'da Bağdat'ta 64 yaşında vefat etmiştir.

Eş'arî'nin 300'den fazla eseri olduğu söylenmektedir. Sübkî, İbn Hazm'ın ona 55 eser isnat ettiğini ancak İbn Asâkîr'in bunu reddettiğini söylemektedir.[8]

2. 1. 2. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn

Eserin tam adı, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*'dir. Burada bu eseri, uzun bir araştırma sürecinden sonra gün yüzüne çıkartmış Alman araştırmacı Helmut Ritter'in en-Neşerâtü'l-İslâmiyye li Cem'iyyeti'l-Müsteşrikîn el-Elmâniyye tarafından Wiesbaden'de 1980 yılında basılmış edisyon kritikli basımını kullandık.

[6] Tâcüddîn Ebû Nasr Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t. siz, c. 2, s. 146–147; Abdürrahîm b. Hasen İsnevî, *Tabakâtü'ş- Şâfiîyye,* tahkik: Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. I, s. 47.

[7] Sübkî, *a. g. e.* , c. 2, s. 248.

[8] Sübkî, c. II, s. 252. Ayrıca bkz. Hayreddîn Ziriklî, *A'lâm Kâmûsu Terâcim li eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, Beyrut 1969, c. 5; Carl Brockellmann, *Târîhu Edebi'l-Arabî,* çev: Ya'kûb Bekr-Ramazân Abdü't-Tevvâb, Dâru'l-Maârif, tsiz. c. 4, s. 39-40.

2. 1. 2. 1. Eserin Nüshaları

Makâlât'ın nüshalarıyla ilgili bilgiye yine Ritter'den öğrenmekteyiz. Buna göre, H. Ritter'in bulduğu ve istifade ettiği nüshalar şunlardır:

1. Ayasofya Kütüphanesi, 2363 sayılı nüsha. 216 varaktır. Hacmi 22/14 olup, her sayfa 16 satırdır. Yazısı eski olup, sonunda bulunan bir metinde, 4 Ramazan 587 sonunda tamamlanmıştır, kaydı bulunmaktadır. Ritter bu birinci nüshayı dipnotlarda "Kaf" harfiyle göstermiştir.

2. Ayasofya Kütüphanesi, 2366 sayılı nüsha. 132 varaktır. Hacmi 24. 5/18'dir. Her sayfada 23 satır vardır. "Çarşamba günü Şevval 683 senesinde bitirilmiştir" diye bir not vardır. Bu nüshayı kalın "Ha" harfiyle göstermiştir.

3. Paris Millî Kütüphanesi'nde 1453 sayılı numarada kayıtlı olan nüshadır ki, Ritter, biraz noksan olduğunu söylemektedir, 201 varaktır. Her sayfada 21 satır vardır. "Hicrî 585'te Hacc-ı Ekber'de tamamlanmıştır" kaydı vardır. "Sin" harfiyle göstermiştir.

4. Haydarabad Kütüphanesi'nde Mezâhib 27/2920 sayılı numarada kayıtlı olan bu nüsha, 145 varak olup, hacmi 19/14'tür. Çoğu sayfalan 25 satırdır. Tarihsiz ve yazısızdır, ancak yazı ve kâğıtlardan h. 6. yüzyılda yazılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. "Dal" harfiyle göstermiştir.

5. Hâce İsmail Efendi'ye ait olan bu nüsha, 87 varak olup, hacmi 22/16'dır. Her sayfada 25 satır vardır. Ancak Ritter, bu nüshanın birinci nüshadan çoğaltıldığını söylemektedir. "Lam" harfiyle göstermiştir.

Bu sayılan nüshaların en doğrusunun ve en güzelinin dördüncü nüsha olduğunu söyleyen Ritter, ancak bu dördüncü nüshada da, diğerlerinde olan yanlışların olduğunu söyleyerek, bu nüshaların hepsinin de aynı nüshadan çoğaltıldığını ve bunun da müellifin nüshası olmadığını ifade etmektedir.[9]

2. 1. 2. 2. Eserin Muhtevası

Eserin içeriğiyle ilgili bilgi vermeden önce Eş'arî'nin mukaddimesini aynen aşağıya almak istiyoruz:

[9] Helmut Ritter, "Mukaddimetü'n-Nâşir", s. yt-kz. Eş'arîliği insan aklının ulaştığı/ulaşacağı son nokta gören modern İslâm felsefecisi, Ali Sâmî Neşşâr, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'in Eş'arî'ye aidiyetiyle ilgili, kitabın fırkaların ve kelâmcıların görüşlerini eleştirmeden nakleden önemli bir kitap olmasına karşın, kitapta izlenen yöntemin, Eş'arî'nin meşhur kitapları *el-İbâne* ve *el-Lüm'a*'daki cedelci yaklaşımına aykırı olduğunu söylemektedir. Ona göre bu sebeple, elimizde bulunan *Makâlât* nüshaları orijinal olmayabilir, muhtemelen bu nüsha daha sonra Hanbelîler tarafından bu hale getirilmiştir. Yine Neşşâr'a göre bu büyük kitabı neşreden Ritter'in bu noktaya temas etmemesi gariptir. Bkz. Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm,* Dâru'l-Maârif, Kahire, tsiz.

"Dinleri ve bunlar arasındaki farkları öğrenmek isteyenlerin, mezhepleri ve görüşleri (makâlât) bilmeleri gerekir. İnsanların birçok görüş sahiplerinden hikâyeler anlattıklarını ve bu konuda eser yazdıklarını gördüm. Gördüğüm bu eserler şu çerçevedeydi:

Ya anlattığını kısa geçiyor ve muhalifinin görüşünü anlatırken birçok hatalar yapıyor, ya muhalifine çamur atmak için, anlattığında yalana dayanıyor. Ya farklı düşünenlerin ihtilâflarım rivayet ederken, rivayetinde derinliği terk ediyor ya da, muhalifini ilzam etme düşüncesiyle, onun görüşüne, kendinden ilâveler yapıyor. Hâlbuki bu tarzlar, Rabbanilerin (Hak ve hakikat ehli olanların) ve zekâlarıyla mümeyyiz olanların yolu değildir. Bu gördüklerim, beni bu konularda, uzun lâfı ve gevezeliği bırakarak, kısa olacak bir çalışma yapmaya şevketti. Ben bu konuda, Allah'ın yardım ve kuvvetiyle ilk çalışma yapanım."[10]

I. Bölüm / Genel Konular

Eş'arî altı yüz küsur sayfa olan eserini iki bölümde incelemiştir. Birinci bölüme *el-Celîl mine'l-Kelâm* demiştir ki, ilk üç yüz sayfayı oluşturan bu bölümde, genel olarak İslâm fırkaları, görüşleri, ümmetin ihtilâfa düştüğü konular, ihtilâf sebepleri gibi konular üzerinde durmuştur.

Müellifin bu ilk bölümde incelediği konulardan bazılarını örnek olarak vermek gerekirse;

a. İlkin Müslümanlar arasındaki ihtilâflardan bahsedip, imamet meselesine Benî Saîde avlusu olayına odaklanmıştır.

b. Müslümanların; Şîa, Hâricîler, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Ashâb-ı Hadîs ve Küllâbiyye olmak üzere on kola ayrıldıklarını belirtmiştir.

c. Şîayı; Galiyye, Râfıza ve Zeydiyye olmak üzere üçe ayırmıştır. Eş'arî'nin İmamiyye (İsnâ aşeriyye)yi Râfıza içerisinde değerlendirdiği görülmektedir. (*Makâlât*, s. 5–16)

d. Hâricîlerden yirmi küsur kol olarak bahsetmiştir. (s. 86–131)

Eş'arî, Hâricîlerin diğer adlarıyla ilgili de kıymetli bir bilgi vermektedir. Buna göre onlar; iki hakemi inkârlarından dolayı ve hüküm ancak Allah'ındır dedikleri için *Muhakkime*, ilkin Harûra mevkiinde konakladıkları için *Harûriyye*, kendimizi Allah'a sattık dedikleri için *Şurat*, Hz. Peygamber'in bir hadislerinde işaret ettikleri, "dinden çıkanlar" manasına geldiği için de *Mârika* diye isimlendirilirler. Ancak bu adların sonuncusunu (Mârika) kabul etmezler.

[10] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 1.

e. Ehl-i Sünnet bölümünde (s. 290–297), Ehl-i Sünnet'in görüşlerini naklettikten sonra, kendisinin de Ehl-i Sünnet görüşünde olduğunu söylemektedir.

f. Son olarak, İbn Küllâb (Abdullah b. Saîd el-Kattân)'ın görüşlerini zikredip, birinci bölüme son vermiştir.

Kısaca, ifade etmek gerekirse, Eş'arî bu ilk bölümde, on gruba ayrıldıklarını söylediği Müslüman grupların hepsinin görüşlerini teker teker zikretmiştir.

II. Bölüm / İnce Konular

İlk bölümde fırkalardan ve görüşlerinden bahseden müellif, bu ikinci bölümde, ince meselelere girmiştir. Bu bölümde, önceki bölümün aksine, daha çok görüşler üzerinde durmuştur. Burada Eş'arî'nin üzerinde durduğu konular, felsefî/kelâmî konulardır, hükmünü kullanmamız yerinde olacaktır.

İşlediği konular, ana hatlarıyla şunlardır:

a. Cisim-cevher meseleleri

b. Hareket

c. İnsan nedir, ruh nedir?

d. Aristoteles'in görüşleri

e. Beş duyu organı (Havâss-ı Hamse)

f. İnsanların isim ve sıfat hakkındaki tartışmaları vb. konular.

İki bölümü karşılaştırmak gerekirse şunları söylemek mümkün görünmektedir:

Birinci bölüm daha çok, İslâm ümmetinin fırkalaşma süreciyle, bu fırkaların ayrıldıktan kollar ve bunların görüşlerinin kısaca açıklanması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

İkinci bölümde ise, bu fırkaların görüşlerinin uzun uzadıya anlatılmasından ibarettir. Birinci bölümün genişletilmiş bir kısmı olarak da değerlendirilebilecek olan ikinci bölümde, birinci bölümde temas edilmemiş konulara da girilmiştir. Fakat kitabın bütünü düşünüldüğünde, tekrarların çok olduğu gözlemlenmektedir.

Müellifimiz İmam Eş'arî, bilinen cedelci, diyalektik metodunun tersine bu eserinde objektif bir tavır sergileyerek; görüşleri ve sahiplerini eleştirmemiş, sadece Allah Teâlâ ile ilgili aşırı düşüncelerden, Allah'ı tenzih etmiş, bir de kendisinin bu görüşlerden hangisini benimsediğini ifade etmekle kendisini metne dâhil etmiştir.

2. 2. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (h. 300'den sonra)

2. 2. 1. Hayatı

I. Ebû Muhammed el-Hasan b. Ebu'l-Hasan Mûsâ b. el-Hasan b. Ebu'l-Hasan Muhammed b. el-Abbâs b. İsmail b. Ebû Sehl b. Nevbaht.

Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ h. 3. asrın ortalarında doğmuştur.

Nevbaht[11] ailesi çok meşhur olup, yıldız ilmiyle uğraşmışlardır. Nevbahtî'nin dedesi Nevbaht, yıldız ilmiyle uğraşan çok meşhur biri olup Emevîlerin sonuyla, Abbâsîlerin başlangıç devirlerinde yaşamıştır. Farslı olan Nevbaht, Abbâsîler devrinde halife Mansûr'a çok yakın olmuş, Bağdat şehrinin yapımında özellikle planında yardımcı olmuştur. Aile olarak meşhur olan Nevbahtîler, yıldız ilmiyle ilgili bilgileri, teferruatıyla Arapça'ya tercüme ettikleri gibi, yine Farsça'dan birçok ilim dalında felsefî kitapları da Arapça'ya çevirmişlerdir. Arapça şiir ve edebiyatta zirve olmuşlar, İslâm camiasına telif, tercüme, inşa, tedris ve kelâmî mücadeleler konusunda hizmet etmişlerdir. Yazarımız Ebû Muhammed Nevbahtî de kelâmcı ve filozof olup, İmâmiyye Şîasındandır.[12]

Brockelmann'ın Bağdat Şîasının en meşhur kelâmcısı olarak tanıttığı Nevbahtî'nin vefat tarihi tam olarak bilinememektedir. Ancak Şeyh et-Tûsî (ö. 361/971), Necâşî (ö. 451/1059) ve Allâme Hillî (ö. 727/1326) gibi Şîî âlimleri onun h. 300/912'den sonra öldüğünü söylemektedirler.

Hibetüddîn Hüseynî eş-Şehrestânî, Nevbahtî'nin 44 eseri olduğunu tespit etmiştir. Ancak bugün elimizde olan eseri *Fıraku'ş-Şîa* adlı eseridir.[13]

2. 2. 2. Fıraku'ş-Şîa

Burada yine Helmut Ritter'in neşrettiği *Fıraku'ş-Şîa*, İstanbul 1931 baskısını kullandık.

[11] Nevbaht, Farsça bir ifade olup "nev" ve "baht" kelimelerinden oluşmuştur. "Nev", yeni; "baht" ise şans anlamına gelmekte, iki kelime birleştirilince "nevbaht" yani "yeni şans" anlamına gelmektedir.

[12] Helmut Ritter, "Mukaddimetü'n-Nâşir", *Fıraku'ş-Şîa,* en-Neşerâtü'l-İslâmiyye li Cem'iyyeti'l-Müsteşrikîn el-Elmâniyye, Devlet Matbaası, İstanbul 1931, s. yb-k.

[13] Ritter, a. g. y. Bu eseri de ilk defa gün yüzüne çıkaran Helmut Ritter olmuştur. Ancak bu eserin Nevbahtî'ye aidiyeti ile ilgili, Brockelmann, Abbâs İkbâl'in (Handani Laubahti, Les Naubakht, leur biographie, leurs aeuvres politiques, litteraires et intellectuells, Teheran 1311/1933 s. 96–124) adlı eserinde H. Ritter'in neşrettiği kitabın, Nevbahtî'nin telifi olmadığını söylediğini yazar. Çünkü İkbâl'e göre bu eser, Nevbahtî'nin muasırı Ebu'l-Kâsım Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî (299/911 veya 301/913)'nindir. Çünkü Tûsî ve Kuşî gibi âlimler fırka ve mezhep öğretileriyle ilgili bilgilerin birçoğunu Sa'd b. Abdullah'tan rivayet etmişlerdir ve bu rivayetler de *Fıraku'ş-Şîa*'daki ifadelerle örtüşmektedir. Ancak Brockelmann, aynı kaynağa dayanmış olabilirler diye, İkbâl'e katılmadığını ifade eder. bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, c. 3, s. 338.

2. 2. 2. 1. Eserin Nüshaları

Helmut Ritter'in ulaşabildiği nüshalar şunlardır:

1. Londra'da bulunan Mr. A. C. Alice'ye ait bir mecmuanın 13–55 yaprakları arasında bulunan bölümdür ki, hacmi 12/16 olup, her sayfasında 17 satır vardır.

2. Seyyid Hibetüddîn eş-Şehrestânî el-Hüseynî'nin nüshasıdır ki, Seyyid Hibetüddîn bu nüshayı hocası muhaddis Hüseyin b. Muhammed Takî en-Nûrî (ö. 1320/?)'nin kütüphanesinden almıştır.[14]

2. 2. 2. 2. Eserin Muhtevası

Kitabı telifle ilgili Nevbahtî şunları söylemektedir:

"Ümmetin Şiî ve diğer fırkaları, imamet konusunda, Allah Teâlâ, Muhammed'in (s. a. s.) ruhunu aldığından beri, her asırda ve her imamım vefatından sonra ihtilâf etmektedirler. Biz bu kitabımızda, bize kadar ulaşan fırkaların görüşlerini ve ihtilâflarını, ayrılık sebeplerini bize rivayet edilenlerden, aklımızda kalanları anlattık. Başarı ve yardım Allah'tandır."[15]

Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında Ali taraftan olarak isimlendirilen fırkaları Şiî olarak gören Nevbahtî, kitabın başında, İslâm toplumunun Hz. Muhammed'in (s. a. s.) vefatından sonra; Ali b. Ebû Tâlib'in Şîası, Sa'd b. Ubâde el-Hazrecî'yi destekleyen Ensâr ve Hz. Ebû Bekir'e meyledenler olmak üzere üçe ayrıldığını söyler.

İlk on beş sayfada, Rasûlullah'ın (s. a. s.) vefatından sonra meydana gelen olayları, dört halife devirlerine kısa bakış gibi konulara temasla birlikte, özellikle Hz. Ali devri olayları ve bu konuda fırkaların görüşlerine -Şiî fırkalar hariç- kısaca dokunulmuştur.

Tüm grupların temelinin dört fırka olduğunu söyleyen Nevbahtî'ye göre bunlar; Şîa, Mu'tezile, Mürcie ve Hâricîlerdir. Öyle görünüyor ki, müellif Ehl-i Sünnet'i Mürcie içerisinde mütalâa etmektedir ya da bu fırkalar içerisinde görmemektedir. Bu konuyla ilgili verdiği bir işaret görülmemektedir.

İlk fırkanın Şîa olduğunu söyleyen yazar, "Mikdâd b. Esved, Selmân el-Fârisî, Ebû Zer Cündeb b. Cenâde el-Gıfârî ve Ammâr b. Yâsir teşeyyü' ile ilk defa isimlendirilenlerdir" demektir.

[14] Ritter, "Mukaddimetü'n-Nâşir", a. g. e. , s. k-ka.
[15] Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa,* s. 2.

Bu tür girişlerden sonra, Cârûdiyye, Muhtâriyye, Keysâniyye, Kerbiyye, Hâşimiyye, Beyâniyye, Hurramdiniyye, Mansûriyye, Gâliyye, Hattâbiyye, Abbâsiyye, Nâvusiyye, Mübârekiyye, İsmâiliyye, Vâkıfiyye gibi Şiî fırkaları açıklamaktadır.

2. 3. Ebu'l-Hüseyin Malatî (ö. 377/987)

2. 3. 1. Hayatı

Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman Ebu'l-Hüseyin el-Malatî el-Askalânî et-Tarâifî'dir.

Hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Malatî, kıraat âlimi olup, Şâfiî fakihlerindendir. Aslen Malâtiyyelidir. Askalân'a yerleşmiş ve burada 377/987 senesinde vefat etmiştir. Fıkıh ve diğer sahalarda eserleri vardır.

2. 3. 2. et-Tenbîh ve'r-Redd

Malatî'nin *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida'* adlı eserini Muhammed Zâhid Kevserî (ö. 1952) yayınlamıştır. Bağdat ve Beyrut baskıları mevcuttur.

2. 3. 2. 1. Eserin Nüshaları

Tenbîh'in nüshalarıyla ilgili bir bilgiye ulaşamadık. Brockelmann, GAL'inde bu konuyu sükûtla geçmişe benziyor. Bu eserin bildiğimiz tek nüshası, Zâhid Kevserî'nin neşrettiğidir ki, o da Dımeşk'te bulduğunu söylemektedir.[16] Kaldı ki, bu nüsha da tam olmayıp, iki cüzü eksiktir. Çünkü Kevserî'nin önsözde işaret ettiği üzere, müellif kitapta eserinin dört cüzden oluştuğunu söylemektedir, ancak eser üçüncü cüzden başlamaktadır.

2. 3. 2. 2. Eserin Muhtevası

et-Tenbîh ve'r-Redd, toplam dört cüzden oluşmaktadır. Ancak ilk iki cüzü kayıp olduğundan ve bildiğimiz kadarıyla hâlâ bulunamadığından eseri eldeki mevcut eksik nüshayla tanıtmak zorundayız.

Malatî, üçüncü cüzde, âlime, öğrenciye, cahile, basiretliye bilgi vermek istediğini; dördüncü cüzde hilâfeti delilleriyle açıkladığını söylemektedir.

Eserin ilk on bir sayfası boyunca, Hudeybiye Anlaşması'nda olup biteni anlatmak suretiyle, selefin değerini bilmemiz gerektiğini, onlara kötü konuşmanın, küfretmenin fenalığından bahsederek, bu üçüncü cüzde yetmiş iki fırkayı isimleriyle beraber anlatacağını yazmaktadır.

Eserini sekiz bölüme ayırarak konulan işlemiştir. Bu bölümler şunlardır:

[16] "Kelimetün ani't-Tenbîh ve'r-Redd alâ ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida' ve müellifihi Ebi'l-Hasen Muhammed b. Ahmed el-Malatî eş-Şâfiî, rahimehullah", *en-Tenbîh ve'r-Redd,* Mektebetü'l-Maârif Beyrut, 1968, s. d.

1. Ehl-i Sünnet'in yolunu şerh beyanındadır (s. 14–17). Burada Muhammed b. Ukkâşe'den naklettiği uydurma hikâye ve haberler de mevcuttur ki, bu eserin güvenilirliğini ciddi ölçüde zedelemektedir.

2. Râfizîler ve İnançları (s. 18–25). 18 fırka olarak incelediği Râfızîlerin, İmâmiyye diye isimlendirildiğini söylemekte ve bu on sekiz fırkayı ayrı ayrı ele alarak incelemiştir.

3. Mu'tezile (s. 35–43). 20 kol olarak incelediği Mu'tezileyle ilgili olarak çok ilginç bir bilgi vermektedir ki, buna göre, Mu'tezile adlandırması, Hz. Hasan'ın Muâviye'ye biat etmesi ve emirliği ona teslim etmesinden sonra, Hz. Hasan ve Muâviye'yi bırakan (i'tizal eden) ve tüm insanlardan ayrılanlar için kullanılmaktadır. Malatî, Mu'tezile'yi kollarıyla beraber anlatmamış, daha çok usûl-i hamse denilen beş esaslarını anlatmış ve Basra ile Bağdat Mu'tezilesi diye de ikiye ayırmıştır.

4. Mürcie (s. 43–47). Bu bölümde daha önce Mürcie'den bahsettiğini söyleyerek sadece onların görüşlerine yer vermiş, kaç kola ayrıldıklarını belirtmemiştir.

5. Hâricîler (s. 47–54). Hâricîleri 10 kol olarak alıp, anlatmıştır.

6. Kur'ân'ın Müteşâbihine Dair (s. 54–80). Bu bölümde, ihtilâflı konuların tefsiri ve dille ilgili bilgilere yer veren Malatî, Mukâtil b. Süleymân'dan Kur'ân'daki bazı ayetlerin tefsiriyle ilgili bilgileri naklederek bu bölümü bitirmektedir.

7. Cemaat ve Dinde Nasihat (s. 83–91). Cemaatin önemine ve dinin nasihat olduğuna dair hadislere senetlerini belirtmeksizin yer vermiştir.

8. Fırkaların Şerhi- Her Kolun Görüşü (s. 91–185). Bu son bölümde, fırkaların sayısını 72'ye çıkarmaya çalışmıştır ki, buna göre 72 fırka şöyle oluşmaktadır: Zenâdıka (5), Cehmiyye (8), Kaderiyye/Mu'tezile (7), Mürcie (12), Râfıza (15), Hâricîler (25), toplam 72 kol.

Kitabının bu bölümü, önceki bölümlerle apaçık çelişmektedir. Çünkü Mu'tezile'yi üçüncü bölümde 20 kol olarak incelemişken, burada 7 kol, Râfızîleri ikinci bölümde 18 kol olarak zikretmişken burada 15 kol, Hâricîleri, beşinci bölümde l0 kol olarak anlatmışken burada 25 kol olarak anlatmaktadır ki, bu açık bir çelişkidir. Ayrıca Cehmiyye ve Zenâdıka'dan önceki bölümlerde söz açmamıştır.

Kitapla ilgili olarak, Kevserî'nin önsözde söylemiş olduğu, Muhammed b. Ukkâşe, Mukâtil b. Süleymân ve Huşeyş b. Esram gibi kendilerine güvenilmeyecek kişileri kendine kaynak almasının yanı sıra, az önce işaret ettiğimiz çelişkiler de

maalesef eserde mevcuttur.[17] Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen eserde, bu türden diğer eserlerde bulunmayan bilgiler de mevcuttur.

2. 4. Abdülkâhir el-Bağdâdî (429/1037)

2. 4. 1. Hayatı

Meşhur Eş'arî kelâmcısı, Şâfiî fakihi ve matematik bilgini olan müellifimizin tam adı, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî et-Temîmî el-İsferâyînî'dir.

Ehl-i Sünnet mezhebinin aşırı derecede savunucusu olan Bağdâdî, Bağdat'ta doğmuş ve burada yetişmiştir. Horasan'a seyahat eden yazar, Nisabur'a yerleşmiştir. Türkmen isyanının çıkması ve Selçukluların Nisabur'u işgal etmesi üzerine burayı terk edip, İsferâyin'e gitmiştir. İsferâyin'de, Ebû İshâk el-İsferâyînî'den fıkıh dersleri almış, İsferâyînî'nin ölümünden sonra, onun yerine derslerini okutmuştur. Bağdâdî, son konağı olan İsferâyin'de 429/1037 vefat etmiştir. Bağdâdî, birçok dalda mahir olup, fıkıh, usul, edebiyat, feraiz, nahiv ve özellikle de matematikte çok üstündü. Fahreddîn Râzî 606/1209 onun matematikle ilgili eseri *et-Tekmile* için, "Bağdâdî'nin sadece *et-Tekmile*si olsaydı bile ona yeterdi" demiştir. On yedi ayrı ilim dalında tahsil yapmış olan müellifimiz, zengin olup, ilim ehline ve hadisçilere maddî yardımlarda bulunmuştur.[18]

2. 4. 2. el-Fark beyne'l-Fırak

Bağdâdî'nin *el-Fark*'ının bugüne kadar, dört ayrı basımı olmuş, bunların üçü edisyon kritikli olarak neşredilmiştir. Bizim burada kullandığımız basım, Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in tahkikini yaptığı, Dâru'l-Ma'rife'den çıkan tarihsiz Beyrut baskısıdır.[19]

2. 4. 2. 1. Eserin Nüshaları

1. Berlin Koniq Kütüphanesi 2800 numaralı nüsha. Muhammed Bedr, Kahire'de 1910'da Matbaatü'l-Maârif'den yayınladığı *el-Fark*'ı bu nüshaya dayanarak çıkarmıştır.

2. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin soyundan bir çelebiden alınmış yazma nüsha. Muhammed Zâhid Kevserî 1948'de Kahire'de neşrettiği nüsha bu yazma-

[17] Meselâ s. 53. de İbâdiyye'nin kurucusu olarak İbâd b. Amr'ı gösterirken, sayfa 178. 'de kurucusunun Abdullah b. İbâd olduğunu söylemektedir.

[18] Ebû Abbâs Şemseddîn Ahmed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, tahkik Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Mısır 1968, c. 2, s. 372–373; Ziriklî, *A'lâm,* c. 4, s. 73; "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *DİA,* c. I, s. 245; Sübkî, *Tabakât*, c. 3, s. 239.

[19] Türkçe dâhil birkaç dile çevirisi yapılan eserin, Türkçe'ye çevirisini Ethem Ruhi Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar* adıyla 1979'de yayınlamış. Bir de 19 sayfalık derinlikli bir önsöz yazmıştır.

ya dayanmaktadır. Bu yazmada, Berlin nüshasında bulunmayan bazı bölümler mevcuttur.[20]

2. 4. 2. 2. Eserin Muhtevası

Bağdâdî eserinin mukaddimesinde şunları söylemektedir:

"Allah sizi istediğinizle mutlu kılsın. Benden Nebi'den (s. a. s.) rivayet edilen, ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı, bunlardan birinin kurtuluşta olduğu ve Cennet gideceği; diğerlerinin ise Cehennem'e gideceği şeklindeki haberin yorumunu ve kendisiyle ayakların kaymadığı, üzerinden nimetlerin eksilmediği kurtuluşa eren fırka ile zulmün karanlıklarını nur, gerçek inanışları helâk olarak gören ve Cehennem'e yaslanıp, Allah dışında bir yardımcı bulamayacak olan sapık fırkalar arasındaki farkı öğrenmeyi istediniz. İstediğiniz konuda size yardımı etmeyi; sağlam dinin, dosdoğru yolun açıklanması ve eğri büğrü, ters arzulardan aksi görüşlerden ayrıştırmak bakımından gerekli gördüm. Böylelikle helâk olan bilerek helâk olsun, dirilen de yine bilerek dirilsin. Talep ettiğiniz konuları bu kitabın muhtevasına koydum. Kitabı beş ana bölüme ayırdım: 1. Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağına dair olan hadisin beyanı. 2. Genel olarak, ümmetin fırkaları ve bunlara dâhil olmayanlar. 3. Sapık görüşlü fırkalardan her birinin çirkinliklerinin beyanı. 4. İslâm'a nispet edilen ama İslâm'dan olmayan fırkaların beyanı. 5. Kurtuluşa eren fırkayı beyan, kurtuluşun tetkiki ve İslâm dininin güzellikleri. İşte bunlar topluca kitabın bölümleridir. Bu bölümlerden her birini inşallah gerektirdiği ölçüde anlatacağız."[21]

Şimdi başlıklarını zikretmeden bölümlerin tanıtımını yapalım.

Birinci Bölüm (s. 4–11)

73 fırka hadisiyle ilgili, senetleriyle beraber üç rivayete yer veren müellif, bu hadisin birçok senedi olduğunu ve birçok sahâbînin bunu Rasûlullah'tan (s. a. s.) rivayet ettiğini söylemiştir. Bu hadisin fıkıh imamlarının ihtilâfları şeklinde açıklanamayacağını, çünkü onların ihtilâflarının helâl ve haram konusundaki fıkhî meselelerde vaki olduğunu, imamların birbirlerini tekfir ve sapıklıkla itham cihetine gitmediklerini, hadiste söz konusu edilen ihtilâfın itikat esasları çerçevesinde olduğunu söylemektedir.

[20] Fığlalı, "Çevirenin Önsözü", a. g. e. , s. XXIX.

[21] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak,* tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1993, s. 3–4.

İkinci Bölüm (s. 11–28)

Bağdâdî bu bölümde, İslâm toplumu kavramının tanımı ve İslâm toplumunun 73 fırkaya nasıl ayrıldığı ve 73 sayısına nasıl ulaşılacağı konularını ele almıştır. Hz. Peygamber'in vefatıyla baş gösteren ihtilâfları zikrettikten sonra, fırkalaşma sürecini anlatmaya başlayan müellif, önce Râfıza'dan söz açmakta ve Râfızîleri 20 kola ayırmaktadır. Keza Hâricîler (20), Kaderiyye/Mu'tezile (20), Mürcie (3), Neccâriyye (3), Dırâriyye-Bekriyye (1), Cehmiyye (1) ve Kerrâmiyye (1) koldan oluşmaktadır.

Bağdâdî'nin bu sıralamasına göre, toplam fırka sayısı 72'ye ulaşmamakta, 69'da kalmaktadır. Ancak daha sonra Mürcie'yi de 20 kol olarak göstererek çelişkiye düşmüştür. Mürcie'nin 20 kol kabul edilmesiyle toplam sayı, 86'ya ulaşmaktadır ki, muhakkik M. Muhyiddîn Abdülhamîd de bu yanlışa işaret etmek zorunda kalmıştır.

Üçüncü Bölüm (s. 28–230)

Sapık fırkaların kollarına, görüşlerine uzun uzadıya yer verdiği bu bölümde, yer yer kendisi de müdahil olarak kanaatini ifade etmiştir.

Dördüncü Bölüm (s. 230–313)

İslâm'a nispet edilen ama İslâm olmayan fırkalardan bahsettiği bu bölümde, ikinci bölümde kısmen değinmiş olduğu 'İslâm ümmeti ne demektir, bunlara kim dâhildir' konusunu genişleterek izah etmiştir.

Müellif daha sonra, İslâm'a nispet edilen ama İslâm'dan olmayan kolların 20 tane olduğunu söyleyerek, bunların 17 tanesini görüşleriyle beraber uzun uzun anlatmaktadır. Sebeiyye, Beyâniyye, Mansûriyye, Halûliyye, Tenâsühçüler, Bâtınîler gibi.

Beşinci Bölüm (s. 313–366)

Kurtuluşa eren fırkanın özellikleri, kurtuluşunun incelenmesi, güzelliklerinin beyanı konularını işlediği bu bölümü 7 fasılda incelemiştir. Bunlar:

1. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in sınıfları. (Kelâmcılar, Fıkıhçılar, Hadisçiler, Dilciler, Kurra ve Tefsirciler, Zahitler- Sufiler, Mücahitler, Avam olmak üzere sekiz sınıftır).

2. Ehl-i Sünnet'in kurtuluşunun incelenmesi.

3. Ehl-i Sünnet'in üzerinde birleştiği esaslar.

4. Ehl-i Sünnet'in sahabe hakkındaki görüşü

5. Ehl-i Sünnet'in birbirini tekfir etmemesi.

6. Ehl-i Sünnet'in faziletleri, imamları, ilimleri.

7. Ehl-i Sünnet'in din ve dünyadaki izleri, övünç kaynakları.

Kitabın tertibinin güzelliği, konulan derinlemesine incelemesi, sunuş güzelliği vb. teknik konularda hicri 5. asrın şartlarına göre, mükemmele yakın olduğu söylenebilir. Ehl-i Sünnet'in aşırı bir taraftarı olan Abdülkâhir Bağdâdî, özellikle bu eserinde Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalar hakkında çok ağır konuşmakta, onların görüşlerinin kesinlikle doğru olamayacağını vurgulamaktadır.

2. 5. İbn Hazm (456/1064)

2. 5. 1. Hayatı

Tam adı, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Gâlib b. Sâlih b. Half b. Ma'dân b. Ebû Süfyân b. Yezîd Mevlâ Yezîd b. Ebû Süfyân es-Sahr b. Harb b. Ümeyye b. Abdü'ş-Şems el-Emevîdir. 384 yılında Endülüs'ün güneyinde Kurtuba'da doğmuştur. Hadis ve fıkıh âlimiydi. Dedesi Yezîd ilk Müslümanlardan olup, Fars asıllıdır. Yine dedesi Half, atalarından Endülüs'e ilk girendir.

Önce Şâfiî mezhebinden olan İbn Hazm, sonra Zâhirî mezhebine geçmiş ve Zâhirî mezhebini geliştirmiştir. Birçok ilim dalını tahsil etmiştir. Babasının ve kendisinin vezirlik işlerinden sonra ilme ve eser telifine yönelmiştir.

Fıkıh ve hadis dışında, mantık, tıp ve edebiyatla da ilgilenmiştir. Tıpla ilgili risaleleri ve şiirleri vardır. Oğlu Ebû Râfi el-Fazl, elinde babasına ait, babasının el yazısıyla 400 cilde yakın telifinin bulunduğunu söylemiştir ki, bu da yaklaşık 80 bin yaprak demektir.

Kendinden önceki âlimleri ve zamanındakileri çok eleştiren İbn Hazm, âlimlerin öfkesine uğramıştır. Âlimler sultanları ona karşı sakındırmışlar, halkı da ona yaklaşmamak konusunda uyarmışlardır. Dili çok keskin olduğu için, İbn Hazm'ın diliyle, Haccâc-ı Zâlim'in kılıcı, iki öz kardeştir yollu sözler söylenegelmiştir.

Neredeyse hiç kimsenin dilinden kurtulamadığı bu büyük âlim Şaban 456/1064'te Leble'de ölmüştür. Onun, Leble'nin kenarlarında bulunan ve aynı zamanda kendi köyü de olan Mente Lişem'de öldüğü de söylenir.[22]

[22] İbn Hallikân, *Vefeyât* c. 3, s. 13–17; Ziriklî, *A'lâm*, c. 5, s. 59.

2. 5. 2. el-Fisal[23]

Eserin tam adı, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*'dir. Burada biz, Dr. Muhammed İbrahim Nasr ve Dr. Abdurrahman Umeyra'nın beş cilt olarak yayınladıkları edisyon kritikli 1982 baskısını kullandık.

2. 5. 2. 1. Eserin Nüshaları

el-Fisal'in bilebildiğimiz nüshaları şunlardır:

1. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Reisü'l-Küttab No: 555, 522 varaktır. Hicrî 722'de çoğaltılmıştır.

2. Ezher Kütüphanesi 1451/10349 rakamlı yazma.

3. Ezher Kütüphanesi 1384/1964 no'lu yazma.

2. 5. 2. 2. Eserin Muhtevası

Hangi eseri olursa olsun, esere başlarken araştırma konusunu belirleyen, metodunu tayin eden ve amacını açıklayan İbn Hazm'ın bu eseri beş ciltten oluşmaktadır.

Birinci Cilt: İslâm dinine muhalif fırkaları ele alıp, iddialarını çürüttüğü bu bölümde, muhalif fırkaların başlıcalarının altı tane olduğunu söylemektedir. Bunlar:

1. Hakikatleri inkâr edenler. Kelâmcılar bunları Sofistâiyye diye isimlendirir.

2. Hakikatleri kabul edenler. Ancak bunlar, âlem ezelîdir. Fakat bir var edicisi, bir müdebbiri yoktur diyenlerdir.

3. Hakikatleri kabul edenler. Âlem ezelîdir, bu âlemin de ezelî bir düzenleyicisi vardır diyenlerdir.

4. Hakikatleri kabul edenler. Bunlardan bazıları âlem ezelîdir, demişler bazıları da hâdistir demişlerdir. Fakat bunlar, âlemin ebedî düzenleyicilerinin olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu düzenleyicilerin sayısında ihtilâfa düşmüşlerdir.

5. Hakikatleri kabul edenler. Âlemin hâdis olduğunu ve bu âlemin ezelî bir yaratıcısının olduğuna inananlardır. Ancak bunlar peygamberliği inkâr ederler.

[23] Tanıtımını yapacağımız bu kitaba, çoğu ilim adamlarımız, *el-Fasl* diye tekil olarak işaret etmektedirler. Bunun çok büyük bir yanlışlık olduğunu söyleyen merhum Hüseyin Küçükkalay (ö. 17 Ocak 1999), bu kelimenin doğrusunun fasl kelimesinin çoğulu olan *el-Fisal* olması gerektiğine bazı derslerinde yeri geldiğinde işaret ederdi. Buna göre eserin doğru adı, *el-Fisal fi'l-Mile'l ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* olmaktadır ki, eserin muhtevasına da uygun düşmektedir.

6. Hakikatleri kabul edenler. Âlemin hâdis olduğunu, ezelî bir yaratıcısı olduğunu ve peygamberliği kabul ederler, ancak peygamberlerin bazısını kabul ederlerken, bazısını kabul etmezler.

İbn Hazm bu grupları zikrettikten sonra, bunları teker teker ele alıp, görüşlerini delilleriyle çürütmüştür.

Birinci ciltte Hıristiyanlarla ilgili kısa bilgiler veren müellif birinci cildin geri kalan büyük kısmını, Tevrat'ın tahrif edilmişliğine, Tevrat'ın çelişkilerine ve Yahudi fırkalarına ayırmıştır.

İkinci Cilt: Dört İncil ve bunlardaki çelişkilere genişçe örnekler vererek, akıldışı olduklarından söz açmakta ve fırkalarından bahsetmektedir.

İbn Hazm bu cildin son üçte birinde, İslâmî fırkalar konusuna girmekte ve İslâmî fırkaları beş grupta incelemektedir. Bunlar; Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şîa ve Havâric'dir.

Ehl-i Sünnet'in kendi içinde ihtilâfa düştüğü konuların daha çok fetvalarda ve bir nebze de itikadî konularda olduğunu söyleyen müellif diğer grupların temel görüşlerini şöyle sıralamaktadır:

a. Mürcie'nin temel konusu, iman ve küfür.

b. Mu'tezile'nin ki, Tevhit ve Allah'ın sıfatlan.

c. Şîa'nın ki, imamet ve peygamberin sahabesi arasındaki üstünlük.

d. Hâricîlerin ki, iman-küfür, va'd-vaîd konularıdır.

Bunlardan bahseden İbn Hazm, bu cildi; mekân, istiva, semi, basir, kadim, yüz, el, ayak, izzet, rahmet gibi kelâmî konularla bitirmiştir.

Üçüncü Cilt: Kur'ân ve i'câzı, kaza, kader, istitaat, hedy, tevfik, insanın fiilleri, iman, küfür, taat, ma'siyet, va'd, vaîd, cebr, ihtiyar vb. kelâmî konular hakkında geniş bilgiler vermiştir.

Dördüncü Cilt: Peygamberler, melekler, tebliğ ulaşmamışlar, şefaat, mizan, havz, sırat, kabir azabı, ruhların yeri, Müslüman çocukları, müşrik çocukları, kıyamet, cesetlerin dirilişi, cennet, cehennem, imamet, sahabe arasındaki üstünlük, siyasî ihtilâflar vb. konuları işlemiştir.

Beşinci Cilt: Mefdûlün imameti (bir kişinin kendinden faziletçe üstün olana yöneticilik yapması), iyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek, fâsıkın arkasında namaz kılmak, Şîa, Havâric, Mu'tezile ve Mürcie'nin yanlışları, cin, rüya, fakirlik, zenginlik, beka, fena, yokluk, hareket, sükûn, cevher, araz, cisim, atom gibi, siyasî ve kelâmî konular anlatılmaktadır.

el-Fisal, keskin kalemiyle tanınan, tenkitçiliği çok gelişmiş olan İbn Hazm'ın ilmî kişilik ve keyfiyetini ortaya çıkaran bir eser durumundadır. Çünkü İbn Hazm bu eserinde, İslâm diniyle ilgili, gerek kelâm gerekse mezhepler tarihi alanlarında kıymetli bilgiler vermiştir. Bunun yanı sıra Yahudilik ve Hıristiyanlık ile felsefî konularda da ne kadar derinlikli olduğunu göstermiştir.

2. 6. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078)

2. 6. 1. Hayatı

Ebu'l-Muzaffer Şahfur b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî. Eş'arîlerin dördüncü tabakasındandır. Şâfiî mezhebindendir. Fıkıhçı, usulcü ve müfessirdir. Tefsir ve usûl alanında eserleri vardır. İlim uğruna yolculuklar yapmış ve bundan da çok istifade etmiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî ile, evlilikten kaynaklanan bir akrabalığı da vardır. Nizâmülmülk kendisiyle Tus'ta ilgilenmiştir. Tus'ta birçok ders okutmuş, çok kişiye faydalı olmuştur.[24]

2. 6. 2. et-Tebsîr Fi'd-Dîn

Eserin tam adı, *et-Tebsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti ani'l-Hâlikîn*'dir. Burada, Muhammed Zâhid Kevserî'nin 1955 yılında Mısır'da yayınladığı kitabı kullandık.

2. 6. 2. 1. Eserin Nüshaları

et-Tebsîr'e mukaddime yazmış Mısır Üniversitesi İslâm Felsefesi hocası Mahmûd Muhammed Hudayrî'den eserin nüshalarıyla ilgili şu bilgileri öğrenmekteyiz.

1. Berlin nüshası, tarihsiz, ancak nüshanın nâsihi 7. ve 8. asırlarda yaşamıştır. Berlin Devlet Kütüphanesi'ndedir.

2. İspanya, İskoryal Kütüphanesi'ndedir. Başka bir kitapla beraber bir cilt içindedir. 1473 no'lu bu nüshanın tarihi h. 975 Rabîulevvel'dir.

3. Paris Millî Kütüphanesi, 1452 no'lu, 1229 tarihli nüsha.

4. Mısır Ezher yazması. Bu bilgiyi *Tebsîr*'i neşreden Seyyid İzzet el-Attâr kitabın girişinde vermektedir.

[24] Ebu'l-Kâsım Ali İbn Asâkîr, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fîmâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Haseni'l-Eş'arî,*, neşr: Muhammed Zâhid Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1979, s. 276; Muhammed Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü' l -Kevserî* s. 115–117.

2. 6. 2. 2. Eserin Muhtevası

Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, kitabın girişinde hak-batıl ayrımından bahsederek, iyinin de kötünün de gerçeğin ortaya çıması için bilinmesi gerektiğini söyleyerek, cümlelerini şöyle bitirmektedir:

"Bu iki grubun (hak-batıl) arasını ayırıcı, hakkın vasıflarını ve özelliklerini içeren, delillerine işaret eden; yine batılın sıfatlarını ve sınırlarını içeren bir kitap yazmak istedim ki, böylelikle bu kitabı dinini iyice öğrenmek için okuyan kişinin bilgisi artsın, sapık kişilerin kafa karıştırmalarından etkilenmesin. Allah'ın gücü ve kuvvetiyle bu kitabı, ehl-i dinin inançlarını ve sapık görüşlülerin çirkinliklerini içerecek şekilde on beş bölüme ayırdım."[25]

Yazarın bahsettiği on beş bölüm şunlardır:

1. Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan ihtilâflar.

2. Ümmetin ayrıldığı fırkalar.

3. Râfızîlerin görüşleri.

4. Hâricîlerin görüşleri.

5. Kaderiyye'nin görüşleri.

6. Mürcie'nin görüşleri.

7. Neccâriyye'nin görüşleri.

8. Dırâriyye'nin görüşleri.

9. Bekriyye'nin görüşleri.

10. Cehmiyye'nin görüşleri.

11. Kerrâmiyye'nin görüşleri.

12. Müşebbihe'nin görüşleri.

13. İslâm'dan olmayan fırkalar.

14. İslâm devletinden önce mevcut olan inkârcılar, puta tapanlar, insana tapanlar, Cemşid'e tapanlar, Nemrut b. Ken'an'a tapanlar, Firavun'a, Hâmân'a, aya, güneşe tapanlar.

15. Ehl-i Sünnet'in inançları, övünç kaynakları, güzelliklerinin dindeki yeri.

Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ı ile İsferâyînî'nin *et-Tebsîr fi'd-Dîn*'i karşılaştırıldığında bu iki eserin neredeyse birbirinin aynı olduğu, konuların işleniş tarzının

[25] İsferâyînî, s. 23.

bile tamamen örtüştüğü görülecektir. Ancak yine de elimizde, sonuncunun birinciden intihal olduğunu gösterebilecek somut bir veri bulunmamaktadır.

2. 7. Ebu'l-Feth Abdülkerîm Şehrestânî (ö. 548/1153)

2. 7. 1. Hayatı

Ebu'l-Feth Muhammed b. Ebû Kâsım Abdülkerîm b. Ebû Bekir Ahmed eş-Şehrestânî,[26] 469/1076 Horasan'ın kuzey sınırındaki Şehrestân'da doğmuştur.

Memleketinde Arap dili ve edebiyatı ile matematik, mantık vs. gibi yardımcı ilimleri öğrendikten sonra, ilim tahsili için seyahate çıkmış, birçok yerde değerli bilginlerden ders almıştır. Bağdat'ta bir süre Nizamiye Medresesi'nde ders vermiştir. Daha sonra tekrar Horasan'a gitmiş Selçuklu Sultanı Sencer'in veziri Ebû Kâsım Muhammed b. Muzaffer (ö. 530/1135)'in hizmetine girmiştir. Burada yaklaşık 12 yıl kalmıştır. Vezirin azledilmesinden sonra Tirmiz'e gitmiş ve son nefesini doğduğu yerde Şehrestân'da vermiştir.[27]

Allâme Zehebî (ö. 748/1374) ise, "kelâm ve hikmet ehlinin üstadıdır. Hafızası (dağarcığı) geniş, anlayışı kuvvetli ve vaazı da güzel ve tesirliydi" demektedir. [28]

Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Abbâs b. Arslan el-Harezmî, Harezm tarihinde, Şehrestânî'yi, küfür ehline meyli, itikatta bocalama ve felsefenin karanlıklarıyla meşguliyetinden dolayı eleştirmiştir.[29]

Muhammed Tancî, bu tenkitlerin yersiz olduğunu söyleyerek, Sübkî (ö. 771/1369), İbn Teymiyye (ö. 728/1327) ve İbn Hacer (ö. 752/1448)'in eserle-

[26] Ülkemiz ilim çevrelerinde "Şehristânî" olarak telâffuz edilmekte olan bu kelimenin doğru telâffuzu "Şehrestânî" olmalıdır. Çünkü Sem'ânî (ö. 562/1167), *el-Ensâb*'da, bu kelimeyi "Şehrestânî" diye tespit edip, *"ra" harfinin fethiyle* diye açıkça ifade edip, bu nispetin, Horasan'ın Nesa şehrinde bulunan küçük bir sınır kasabası olan Şehrestâne'ye izafe edildiğini söylemektedir. Bkz. Ebû Saîd Abdülkerîm Sem'ânî, *el-Ensâb*, tahkik Abdullah Ömer el-Barudî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, c. 3, s. 475; Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-Büldân*'ında da, "Şehrestân" olarak harekelenmiş ancak, "ra" harfinin harekesinin ne olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir. Hamevî, *şehr* kelimesinin Farsça'da Medine/şehir, *istân* kelimesinin ise nahiye, uç, kenar anlamına geldiğini söylemektedir ki, buna göre Şehrestân, uç şehir, sınır şehir anlamına gelmektedir. bkz. Şihâbüddîn Ebû Abdullah Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut t.siz, c. 3, s. 376; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*'da, burayı "ra" harfinin fethiyle diye açıklamak suretiyle, "Şehrestân" olarak zikretmektedir. Ayrıca üç yer için bu ismin kullanıldığını söylemekte ve buraları zikretmektedir. bkz. İbn Hallikân, *Vefeyât,* c. 3, s. 405.

[27] Muhammed Tancî, "Şehrestâni" *İA,* c. 11, s. 393. Tancî'nin verdiği bilginin aynısı için bkz. Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân,* c. 3, s. 377, İbn Hallikân, *Vefeyât*, c. 3, s. 403.

[28] Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ,* tahkik: Şuayb Arnaût, Muhammed Arkus, Beyrut 1981–1985, c. 20, s. 286–287.

[29] Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, c. 3, s. 377.

rinde İslâmî akideler bakımından aleyhinde kullanılabilecek bir kayıt bulunmadığına işaret ettiklerini söylemektedir.[30]

Zehebî, Şehrestânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i ile *Nihâyetü'l-İkdâm*'ını zikredip, başka bir açıklamada bulunmazken, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*'de onun 40 eseri olduğunu söyleyip bunlardan 11'ini zikretmiştir.[31]

2. 7. 2. el-Milel ve'n-Nihal

Burada Muhammed Seyyid Keylânî'nin 1968 yılında tahkikli olarak neşrettiği Mısır baskısını kullandık.

2. 7. 2. 1. Eserin Nüshaları

1. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, h. 1117 yazılıdır. Tahrifler ve yanlışlıklar vardır.

2. Timuriyye nüshası, 1184 yazılıdır.

3. Ezher Üniversitesi Kütüphanesi nüshası, h. 1089 tarihi yazılıdır. Bu da h. 598 tarihli bir nüshadan yazılmıştır.[32]

Muhammet Tancî, *el-Milel*'in ondan fazla baskısı olduğunu söyleyerek, bunları zikretmiş ve akabinde bu baskıların, Türkiye'de bulunan nüshalardan yararlanılmadığı için eserin aslını aksettirmekten uzak olduğunu söyleyerek, Türkiye'deki eski nüshalarına dayanılarak *el-Milel*'in yeni bir ilmî neşrini yapmanın çok faydalı olacağını ifade etmiştir.[33]

2. 7. 2. 2. Eserin Muhtevası

Şehrestânî, kitabın girişinde beş mukaddime sıralamıştır:

1. İnsanoğlunun değişik yönlerden taksiminin yapılması, bunlardan biri de görüş ve mezheplerine göre taksim edilmeleri ki, eserin içeriğini bu taksim oluşturmaktadır.

2. İslâm fırkalarının sayısını tespitte dayanılan kurallar. 73 sayısına nasıl ulaşılır? Burada müellif tüm İslâmî fırkaları dörde indirmektedir. Kaderiyye (Mu'tezile), Sıfatiyye (Ehl-i Sünnet), Hâricîler, Şîa.

3. Halife Hz. Âdem konusunda vaki olan ilk şüphe, kaynağı ve çıkaranı. Burada ise 4 İncil şerhiyle, Tevrat'ın değişik bölümlerinde geçen ve İblis'in 7 şüphesi olarak sunulan ilginç melekler ve şeytan diyalogu.

[30] Tancî, a. g. e., s. 394.

[31] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn,* MEB, İstanbul 1951, c. II, s. 91.

[32] Keylânî, Muhammed Seyyid, s. 9 (*el-Milel* içindeki önsözünde)

[33] Muhammed Tancî, "Şehrestânî" , s. 399.

4. İslâm toplumunda meydana gelen ihtilâflar ki, Hz. Peygamber'in vefatıyla sonuçlanan hastalığında ve sonrasında ortaya çıkan 10 ayrılık konusundan bahsetmektedir.

5. *el-Milel*'in sistematik yolla tertip edilmesini gerektiren sebepler.

Şehrestânî, *el-Milel*'de objektif bir tutum sergilemiş, görüşleri tenkit etmeden vermiştir. Kendisi eserinin girişinde şunu söylemektedir:

"Bu kitabı telifte kendime şunu şart koştum. Her fırkanın görüşünü, kendi kitaplarında bulduğum şekliyle nakledeceğim, taassupsuz ve hak yemeden (sadece bir nâkil konumunda olacağım). Sağlam ve doğru olanını yanlışından ayırmaksızın, böyle bir açıklamaya gitmeksizin ve hakkı batıldan ayırt etmeksizin. Gerçi aklî işaretleri kavrayabilenlere hakkın parıltısı batılın esintisinden gizli kalmaz ya! Başarı Allah'tandır."[34]

Daha sonra Müslümanlar, İslâm, iman ve ihsandan bahsetmiş ve sırasıyla Mu'tezile, Cebriyye, Sıfatiyye, Havâric, Mürcie ve Şîa'yı fırkaları ve görüşleriyle birlikte anlatmış sonrasında içtihat, içtihadın usulü ve şartları gibi fıkhî konulara girmiştir. Ardından Yahudiler, Hıristiyanlar, kitaba sahip olması muhtemel olanlar, Mecusîler, Senevîler gibi dinler tarihi konularına girmiştir.

Daha sonra hiç İslâm fırkaları konusuna girmeyen Şehrestânî, Sâbiîler, Ruhanîler, Heykelperestler gibi konulardan sonra, felsefe tarihine geçmiş, antik Yunan felsefecilerinin görüşlerine yer vermiş, bunların yaratılış, başlangıç ve irade konularındaki ihtilâflarına değinmiş, yine usulcü filozoflar başlığı altında 14 felsefeciye daha yer vermiştir.

Son Yunan felsefecilerinden bahsettikten sonra, İslâm filozoflardan kısaca bahsedip, İbn Sînâ'nın mantık, ilâhiyat ve tabiat konularındaki görüşlerine yer vermiş, bu konu bitince de cahiliye Araplarının görüşlerine ve Hint filozoflarına değinmiştir.

Bizim için daha çok Mezhepler Tarihi ile ilgili kısmı önemli olan *el-Milel ve'n-Nihal*, bir dinler ve mezhepler tarihi kitabıdır.

İslâm dininden ve fırkalardan, diğer semavî dinlerden ve beşerî dinlerden bahsetmekle kalmayıp, felsefe tarihiyle ilgili bilgiler de vermesi, Şehrestânî'nin çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir.[35]

[34] Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal,* tahkik: Emir Ali Mehna-Ali Hasen Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998, s. 22.

[35] Bir felsefeci olan Ali Sâmî Neşşâr, *el-Milel* hakkında şunu söylemektedir: "Doğu (Yunan) felsefe tarihinden bahseden, eski Arap eserlerinin en önemlilerindendir. İslâmî ve İslâm dışı fırkaları anlatmakla beraber, müellif Yunan felsefesi tarihinde ve filozoflar hakkında birçok hatalar yapmıştır. Fakat bu hatalar sadece Şehrestânî'de yoktur. Genel olarak İslâm âlemindeki tüm felsefe kitaplarında yay-

→

Sonuç Yerine

1999 yılında, Yüksek Lisans Semineri olarak hazırladığımız bu çalışma, ilk dönem Mezhepler Tarihi eserleri olarak hicrî 3. yüzyıl sonrasındaki eserleri kapsamaktadır. Bugün meseleye bir kere daha baktığımızda ümit verici gelişmelerin önümüzde durduğunu söylemek mümkündür. Bugün Türkiye'de, Mezhepler Tarihi kadrosunun genişlemesine paralel olarak, araştırıcılar hem yıllardır kütüphanelerin tozlu raflarında kendilerini bekleyen yazma eserleri çalışmaya başlamışlardır, hem de mevcut klasik eserleri edisyon kritikli yayınlamaya ve çevirilerini yapmaya başlamışlardır.

Her düşünceyi ve ekolü kendi eserlerinden okuma şansına bir an önce sahip olmak ümidiyle…

→

gındır. Bunun sorumlusu Müslümanlar değildir. Suç, bu kitapları Süryanî tercümelerinden nakledenlerdedir. *el-Milel ve'n-Nihal*, kitabın kaynaklarını tahkik edecek yeni basımlara muhtaçtır."

SIRÂT-I MÜSTAKÎM VE SEBÎLÜRREŞÂD DERGİLERİ ÖZELİNDE TÜRKİYE'DE DİN TARTIŞMALARININ DÜNÜ BUGÜNÜ

Mehmet BİREKUL
Selçuk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi

I. GİRİŞ

1. 1. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergilerinin Yayın Hayatı

Bir devre imza atan ve ışık tutan *Sırât-ı Müstakîm*, Ebu'l-Ulâ Zeyn el-Âbidin ve Eşref Edib tarafından 14 Ağustos 1324 (1908) de yayın hayatına başlamıştır. İkinci Meşrutiyet Dönemi'nde Mehmed Âkif başyazarlığında çıkan dergi, Kurtuluş Savaşı süresince çok büyük hizmetler vermiştir. Haftalık olarak çıkarılan dergide dinî, millî, edebî, siyasî konular alanlarında otorite sayılan kişilerce işlenmiştir. *Sırât-ı Müstakîm*, 182 sayı olarak yayınlanmış, akabinde yayınlanan bu sayılar 7 cilt haline getirilmiştir. [1] *Sırât-ı Müstakîm*, dev bir coğrafyaya; sorunlarına sahip çıkarak, bir çeşit sözcülüğünü üstlenerek hitap eder. Belli, oturmuş muhtevası, köşe yazıları, tanınmış yazarları olmasına rağmen sıradan bir hizip dergisi değildir. Sayfalarını değişik görüşten yazarlara açar. Ele aldığı konulardaki zenginlik dergiyi; devrinin, sorunların şahidi haline getirmiştir.

Daha sonra dergi yayın imtiyazını üzerlerine alan iki ortağın yollarını ayırmasına şahit olmuştur. Yalnız bu ayrılış görev değişikliği nedeniyledir. Ebu'l-Ulâ Bey milletvekili olmuş ardından ilmî kariyerini geliştirerek profesörlüğe yükselmiştir. Dergiyle uğraşmaya vakit ayıramadığından çekilir. Eşref Edib dergiyi yalnız yürütmek zorundadır. O da Âkif'le birlikte ad değiştirerek yeni bir dönem başlatır ve 183. sayıdan itibaren dergi *Sebîlürreşâd* ismiyle hayatiyetini sürdürmeye devam eder. [2] *Sebîlürreşâd*'ın ilk sayısı, yani 183. sayının tarihi 24 Şubat 1327, miladî 8 Mart 1912'dir. Mes'ul Müdür ise Eşref Edib Bey'dir.

Sebîlürreşâd, 16 Mart 1920'de İstanbul'un işgali üzerine Kastamonu'ya taşınır. Burada üç nüsha çıktıktan sonra 13 Ocak 1921 tarihinde Ankara'ya gelerek neşriyatını sürdürür. Ekim 1921'de Kayseri'ye nakledilir. Böylece *Sebîlürreşâd*, Kastamonu ve Ankara'dan sonra Kayseri'de çıkmaya başlar. Sakarya Zaferi'nden

[1] Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 8.

[2] Caner Arabacı, "Eşref Edib Fergan ve Sebîlürreşâd Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (İslâmcılık)*, cilt: 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 101.

sonra tekrar Ankara'ya taşınır ve bir süre burada yayın hayatını sürdürür. 1923 Mayıs ayında tekrar İstanbul'a dönülerek yayınlar burada devam eder. İki yıla yakın İstanbul'da devam eden neşriyat, 5 Mart 1925'de hükümetin aldığı kararla yayına süresiz ara vermek zorunda kalır. Bu mecburiyet tam 22 yıl sürer. *Sebîlürreşâd*'ın yayınlanan bu sayıları da 25 cilt olarak ciltlenmiştir.

Sebîlürreşâd, 22 yıl aradan sonra umumi istek üzerine yeniden çıkmaya başlar. Yeni harflerle yayınlana derginin ilk sayısı Mayıs 1948'de çıkmıştır. Bu tarihten itibaren Mart 1965 tarihine kadar yayın hayatına devam etmiştir. Böylece oluşan 359 sayı da 15 ciltte toplanmıştır. [3]

1908-1912 yılları arasında *Sırât-ı Müstakîm*, 1912-1925 tarihleri arasında *Sebîlürreşâd* ismiyle yayınlanan mecmua, 22 yıl aradan sonra 1948-1965 yılları arasında yeniden ve *Sebîlürreşâd* adıyla bu defa yeni Türkçe harflerle yayınlanmış ve İslâm-Türk kültürüne büyük hizmetlerde bulunmuştur. İstiklâl Savaşı boyunca yaptığı hizmetlerle bağımsızlık savaşına önemli katkılarda bulunan derginin, Türk düşünce hayatında da ayrı bir yeri vardır. O gün için dünya Müslümanları ile de köprü vazifesi gören dergi[4] bu yönü ile de geçiş dönemi içerisinde üstlendiği önemli bir vazifeyi yerine getirmiştir.

Basın tarihimizin etki alanı en yaygın, yayın süresi uzun, fikrî istikrarı yalpasız ender yayın organlarından birisi olan *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* serisi[5] devrinin fikrî, siyasî ve kültürel özelliklerini en iyi biçimde aksettiren bir tarihî vesika olarak belirmektedir.

1. 2. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergilerinin Yayın Politikası

Sırât-ı Müstakîm ilk sayısında hemen başlık klişenin altında "Din, Felsefe, Edebiyat, Hukuk ve Ulûmdan bahseder haftalık gazetedir. " demektedir. Ama yayın politikasında bir temel ekseni vardır. Birbirinden bağımsız, bilim dalları hakkında bilgi veren, bağlantısız bilgiler toplamı değildir. İlk sayısını baş sayfasındaki ilk sütuna Besmele ve ardından "Sırâta'l-müstakîm" terkibinin geçtiği Fatiha Suresi ayetini ve bir hadisi verir. Ardından "Ed-dîn en-Nasîha" başlığı altında eylem ve emellerinin dine hizmet ve inanç kardeşlerine doğru yolu göstermek olduğunu belirtir. Ayrıca İslâm'ın parlayan ışığından rahatsız olan yarasalar gibi aleyhinde yayın yapanlara aklî ve naklî delillerle karşı durmanın asıl görev olduğu vurgulanır. (*Sırât-ı Müstakîm*, 14 Ağustos 1324 I/1)[6]

[3] Abdullah Ceyhan, a.g.e. , a. y.

[4] Abdullah Ceyhan, a.g.e. s. 10.

[5] Caner Arabacı, "Eşref Edib Fergan ve Sebîlürreşâd Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (İslâmcılık)*, cilt: 6, s. 99.

[6] Caner Arabacı, a.g.e. , s. 119-120.

Derginin *Sebîlürreşâd* adını alarak çıktığı ilk sayıda aynı yayın amacı daha sade bir dille şöyle vurgulanır: "*Sırât-ı Müstakîm*'in neşrinden yegâne maksat Müslümanların intibâhına, Müslümanlığın teâlîsine hizmettir. Onun içün elde(n) gelen fedakârlığın dirîğ olunmayacağı tabîîdir. Ancak bu gayeye vusûl içün aynı fikrin aynı maksadın hâdimi bulunan zevâtın el birliği ile çalışması lâzım geliyor ki, bu da cumhûr-ı kâriînin teksîrine himmetten ibarettir. " (*Sebîlürreşâd*, 23 Şubat 1327, 1-183/1)[7]

Görüldüğü gibi her iki dergide yoğun fikrî bunalımların yaşandığı ve ülkenin yeni bir yola girdiği günlerde İslâm dininin etrafında insanları toplamayı ve İslâm dinine karşı takınılan art niyetli tutumlara karşı durmayı hedeflemiştir. Yayın politikasında Eşref Edib, Ebu'l-Ulâ, ve Mehmed Âkif gibi devrin önemli düşünürleri göze çarpmaktadır. Bu yazarların da etkisi ile derginin gündeminde genellikle o dönemde din kaynaklı tartışmalara açılımlar getirilmiş, seri yazı dizileri ile konular açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

1. 3. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergilerinin Önemi

Sırât-ı Müstakîm ve *Sebîlürreşâd* dergileri toplam bin sayıyı bulan yayınlarıyla belki tarihin en hareketli, sosyal-siyasî değişimin en hızlı geliştiği yarım asrı aşan bir zamanın tanığı olmuşlardır. Devlet ve toplum hayatını sarsacak tehlikelere dikkati çeken, çözümler üreten ve bunları tartışmaya açan bu dergiler bu yönleriyle yeni araştırmaların konusu olmalıdır. [8] Bir kültür hareketi olarak değerlendirilebilecek bu dergideki tartışma konuları günümüzle irtibatlandırılarak Türk toplumunun yaklaşık yüz yıllık fikrî ve pratik serüveni bir de bu açıdan mercek altına yatırılmalıdır. Arşiv çalışmalarına yönelik çalışmalarda ihmal edilemez bir öneme sahip olan bu dergiler çok da net bilmediğimiz bir devre ışık tuttuğu gibi bugün için anlam veremediğimiz ve çözümsüzlüğünün nedenini bulamadığımız bazı sorunların halledilmesinde de önemli bir veri olacaktır. Türkiye'nin tarihi ve bu tarihin doğurduğu güncel meseleleri umuma açmak gelecek nesillerin kendilerini tanımaları için de önemli bir adım olacaktır. [9]

1. 4. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Dergileri Özelinde Türkiye'de Din Tartışmalarının Dünü Bugünü

İnsan bir sosyal bünyede yaşama zorunluluğu olan ve hayatını çevreleyen faktörleri sürekli olarak kontrol altında tutmak durumunda bir varlıktır. Başka bir deyişle insan bir toplum içinde ve bu toplumun kuralları çerçevesinde hareket etmek zorunda olan bir varlık olarak belirmektedir. Dolayısıyla insan gelişen ve

[7] Caner Arabacı, a.g.e. , s. 120.
[8] Caner Arabacı, a.g.e. , s. 128.
[9] Dücane Cündioğlu, "Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri", *Yeni Şafak*, 26 Şubat 2005, s. 14.

değişen şartlara göre kendini yenileyen, alternatifler üreten ve bulunduğu toplumu da böylece tecdit eden ve yaşanılır hale getiren bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte her toplumun kendisine has gerçeklerinden ve problemlerinden söz edilebilir.

Türkiye özelinde bu gerçeklikleri düşündüğümüzde Türk toplumunun en belirgin problemlerinden birinin dinî alan içerisinde yaşanan sorunlar olduğu söylenebilir. Bu nedenle her dönemde Türkiye'de din kaynaklı tartışmalara ve gündem maddelerine rastlamamız doğal karşılanmaktadır. Lâik bir İslâm ülkesi olarak lanse edilen Türkiye'de sekülarizmin din ve devlet işlerindeki ayrılık ilkesine yaptığı vurguya rağmen bu kadar çok din tartışmasının yaşanması bir paradoks olarak görünse de,[10] asıl garipsenmesi gereken bu tartışmaların hep aynı konular ekseninde dönmesidir. Aslında asırları kucaklayan İslâm kültürel kaynaklarını ilmî ölçüler içinde değerlendirmeden, değişmez ile değişenin ayırımını yapmadan[11] din araştırmalarında ve tartışmalarında bilimsel bir yolun izlenmesi zor görünmektedir.

Bu nedenle Türkiye bugün gelinen noktada geçmişten getirdiği din, demokrasi ve lâiklikle ile ilgili sorunlarını çözmek zorundadır. Çünkü sorun çözmek için gelen din ülkemizde çok ciddi bir sorun haline gelmiştir. Bir asra yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen, hâlâ demokrasi kültürü üretilememiştir. Nitekim lâiklikle ilgili tartışmalar, Cumhuriyetin ilk yıllarını andırmaktadır. "Din"in bir sorun haline gelmesi, yaklaşık iki asırdır Türk aydınının "dinin en azından bir sosyal realite" olduğunu görememesinin, devletin yanlış politikaları sonucu din alanında ortaya çıkan ciddi bilgi boşluğunun, değerler alanındaki erozyonun, hızlı sosyo-kültürel değişmenin doğal sonucudur. Türkiye'de neredeyse iki asırdır din alanı, ya yersiz ve zamansız müdahalelerle tedirgin edilmiş, ya da kendi kaderine terkedilmiştir. [12]

Din araştırmalarının ve tartışmalarının bazı alanlarda yoğunlaştığına dikkati çeken Şerif Mardin de bu nedenle hayatî meselelerin ihmal edildiğini vurgulamaktadır. O'na göre günümüz Türkiye'sinde din araştırmaları büyük ölçüde lâiklik ve lâikleşme konuları çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Teologlar, dindar insanlar, siyaset bilimciler, sosyologlar ve ideologlar ürettikleri teorilerini, münakaşalarını, tahlillerini, münazara ve karşı tahlillerini hep bu konu çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Lâiklik hiç şüphe yok ki, zamanımızın önemli hassasiyetlerinden biridir; fakat Tür-

[10] Haluk Şahin, "Dinsel Tartışmalar Niçin Bitmiyor?", *Radikal*, 10 Aralık 2003.

[11] M. Said Hatipoğlu, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV", *İslâmiyât*, C. 5, S. 4, Ekim-Aralık 2002, s. 15.

[12] Hasan Onat , "Tarikat Tartışmaları, Sysphe Efsanesi ve İslâmla Çağdaşlaşmayı Başarmak", *Türk Yurdu*, sayı 125, Ocak 1998, s. 15.

kiye'deki olumsuz lâiklik düşkünlüğü, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirmiştir. Zira bu yolla dinî araştırmalar; psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışılagelmiş davranış biçimi, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmiştir. [13]

Yine onun deyişi ile çok yakın zamana kadar din araştırmaları ya Türk toplumunu lâikleştirme çabalarında anonimleşmiş, ya da tersine, tutucu düşünürler tarafından –gerekli sağduyu ve hakkaniyetle- amaçlarında ilerlemek için kullanılmış, sonra da küflü "bilim-dışılar" rafına kaldırılmıştır. [14] Bugün din tartışmalarını düzeyli bir seviyeye getirmiş toplumların çoğunun her alanda bir ilerleme kaydettiği düşünüldüğünde bu tartışmaların sonuçlandırılması oldukça önemlidir. Bu anlamda İslâm dünyasının en önemli problemi sabit gerçekliklerde yoğunlaşması ve tek hakikatçi düşünceden kurtulamamasıdır. Hatta belki de İslâm dünyasını Batı eksenli muasır medeniyetten uzaklaştıran en önemli husus budur. İslâm dünyasında Avrupaî tarzda inşa edilmiş kentler ve modern teknoloji vasıtasıyla muasır medeniyetin fiziksel şartlarından yararlanan toplumlar da vardır. Ancak İslâm dünyası ne yazık ki muasır medeniyetin hukuksal, siyasal, ahlâki ve kültürel değerlerine oldukça uzaktır. [15] Tocqueville, Amerikan toplumu ile Fransız toplumunu özgürlükler açısından değerlendirirken, Amerikan toplumunun daha özgürlükçü bir yapıda olmasını, din anlayışı ile özgürlük anlayışını birleştirmesini bilmesine bağlar. O'na göre özgürlüğün Amerika'da yaşamasını olanaklı kılarken Fransa'da ise özgür ortamların geleceğini eğreti kılan tek bir neden aramak gerekseydi bu, Amerikan toplumunun din anlayışı ile özgürlük anlayışını birleştirmesi buna karşılık Fransa toplumunun kilise ve demokrasi arasında ya da din ile özgürlük arasındaki zıtlıkla parçalanmış olmasıdır. [16]

Tocqueville, Fransız ulusunun bir bölümü arasında yayılmış olan dinsizlik adını verdiği şeyi incelerken ülkenin ideolojik bakımdan demokratik hale gelen kısmı, sadece inancını yitirmemişti, aynı zamanda kiliseye ve dine karşı olmuştu. Öte yandan Tocqueville, eski rejimin din adamları için hayranlık dolu olduğunu belirtir ve aristokrasinin çağdaş toplumdaki rolünün hiç olmazsa kısmen korunmasının olanaksızlığı karşısındaki üzüntüsünü açıkça belirtir.

[13] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, Derleyenler: Mümtazer Türköne / Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 81.

[14] Şerif Mardin, a.g.e. s. 214.

[15] Ömer Çaha, "Türkiye'de Resmi Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşâsı", *İslâmiyât*, C. 4, S. 4, Ekim-Aralık 2001, s. 89.

[16] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. : Korkmaz Alemdar İstanbul: Bilgi Yayınları, 1989, s. 170.

Yine Montesquıe bir toplumun özgür sayılabilmesinin koşulu olarak o toplumun bir kurumunun diğerlerini engelleyebilmesini koyar. [17] Bu anlamda kargaşasız tartışmasız toplumlar ileri gidemedikleri gibi, onları ahenkli bir bütüne taşıyacak tartışmaların düzeyli, yararlı ve çözüm getiren nitelikte olması gerekir. Türk toplumu ise özellikle din ile ilgili sorunların sürekli çevresinde dolaşılıp durulmaktadır. Bu nedenle Türk milletinin "yeni terkipler" inşa etme gücüne inancımız kaybolmasa da[18] ülkemizin iç sorunları olarak değerlendirilebilecek bu durum git gide yozlaşmaktadır.

Türkiye bugün gittikçe daha derinleşip ağırlaşan iç ve dış meselelerini tarihsiz ve hafızasız, yani "kendisiz" ve "merkezsiz" tartışmaktadır. [19] Doğası gereği çağrıda bulunan, insanı kulak vermeye, görmeye ve değişmeye davet eden dinsel alan, tam bir teknikler ve imkânlar hazinesi olarak görülmüş, ihtiyaç fazlası atılmış, ihtiyaç duyulduğunda üretilmesi yönünde kararlar alınmıştır. [20] Gerek bilimsel yaklaşımlarla gerekse ciddi politikalarla Türk toplumu içerisinde bulunduğu bu durumdan kurtarılmalıdır.

Bu çalışma ile 1908-1925 arasında yayın hayatını sürdüren *Sırât-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* dergilerindeki din kaynaklı tartışmalardan hareketle Türkiye'de din tartışmalarının bugününe ışık tutmaya çalışılmıştır. Tartışma konuları genel başlıklar altında toplanarak tartışmaların genel seyri hakkında bir bilgiye ulaşılmaya çalışılmıştır. [*]

2. SIRÂT-I MÜSTAKÎM VE SEBÎLÜRREŞÂD DERGİLERİNDEKİ DİN TARTIŞMALARI

2. 1. Din Eğitimi İle İlgili Tartışmalar

Abdürreşid İbrahim, *"Teârüf-i Müslimîn"*, Sırât-ı Müstakîm, C. 7 S. (161) 9. Ay 1327 ss. 71-73.

[17] Raymond Aron, a.g.e. , s. 50.

[18] Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma-Sosyolojik Bir Yaklaşım", *İslâmiyât*, C. 3, S. 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 27.

[19] İsmail Kara, Namık Kemal: *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 18.

[20] Yasin Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyât*, C. 3, S. 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 48.

[*] Bu dergilerdeki makale başlıkları Abdullah Ceyhan'ın Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasından çıkan fihristi itibara alınarak hazırlanmıştır.

Alim Can- el İdrisi (Sibiryalı), *"Mekteplerimizde Ulûm-ı Dîniyye Tedrîsâtı"*, Sırât-ı Müstakîm, C. 7 S. (171) 12. Ay 1327 ss. 227-228.

A. Süleyman, *"Mekteplerde Din"*, Sırât-ı Müstakîm, C. 7 S. (164) 10. Ay 1327 ss. 127-129.

Ahmet Vasfi Zekeriya, *"Müslümanlar Nasıl Mekteplere Muhtaçtır?"*, Sırât-ı Müstakîm, C. 6 S. (137) 4. Ay 1326 ss. 105-107.

Edhem Nejat, *"Neden Muallime Yetiştirilmiyor?"*, Sırât-ı Müstakîm, C. 6 S. (155) 8. Ay 1327 ss. 390-391.

Edhem Nejat, "*Terbiye-i Umûmîde Noksanlık Var*", Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (177) 1. Ay 1327 ss. 328-329.

Edhem Nejat, "*Çocuğun Terbiyesinde Vâlide*", Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (157) 8. Ay 1327 ss. 13-15.

S. A. İbrahimof, *"Ulemâ-i İslâm Böyle Olmalı",* Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (62) 10. Ay 1325 s. 157.

İsmail Hakkı (Dr. Milaslı), *"Milletlerin Terakkisinde Elif-ba'nın Hissesi",* Sebîlürreşâd, C. 17 S. (413-414) 7. Ay 1335 ss. 119-122.

Aksekili Ahmet Hamdi, *"Dinî Dersler Başlıyor",* Sebîlürreşâd, C. 17 S. (433-434) 8. Ay 1335 ss. 134-136.

Aksekili Ahmet Hamdi, *"Mekteplerde Dinî Tedrisat",* Sebîlürreşâd, C. 22 S. (553-554) 8. Ay 1339 ss. 53-55.

Aksekili Ahmet Hamdi, *"Mekteplerde Din Tedrisatı",* Sebîlürreşâd, C. 18 S. (446) 11. Ay 1335 ss. 55-57.

Aksekili Ahmet Hamdi, *"Mekteplerde Dinî Tedrisat ve Terbiye-i Dîniyye Hakkında",* Sebîlürreşâd, C. 19 S. (488) 7. Ay 1337 ss. 215-217.

Mehmed Ali Aynî, *"İlâhiyat Fakültesine Dâir",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (597) 4. Ay 1340 ss. 394-396.

Mehmed Emin, *"Terbiye ve Talim: Müslümanlığı Diriltecek Müesseseler-I, II",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (296) 5. Ay 1330 ss. 175-176.

Yahya Afif, *"İlâhiyat Fakültesi: İlâhiyat Fakültesinin Vaziyeti İlmiyesi"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (600) 5. Ay 1340 ss. 17-19.

Vicdani, *"İslâm Diyarında Ecnebî Mekteplerinin Tesirâtı, Müfsidetkârânesi",* Sebîlürreşâd, C. 2-9 S. (42-224) 12. Ay 1328 ss. 288-289.

Yahya Afif, *"İlâhiyat Fakülteleri Nasıl olmalıdır?",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (595) 4. Ay 1340 ss. 354-355.

Yahya Afif, *"İlâhiyat Fakülteleri'nin Diğer Nevâkısı İlmiyesi"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (601) 5. Ay 1340 ss. 40-43.

Yahya Afif, *"İlâhiyat Talebesinin İâşesi"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (607) 7. Ay 1340 ss. 138-141.

Yahya Afif, *"Mekteplerde Ulûm-ı Dîniyye"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (616) 9. Ay 1340 ss. 280-281.

M. Şâdi, *"Toprağımızda Ecnebî Mektepleri (Mekatib)"*, Sebîlürreşâd, C. 2-9 S. (31-233) 2. Ay 1328 ss. 431-432.

2. 2. İslâm'da Kadın Tartışmaları

A. M. , "*Kadınların Tenezzühüne Dâir*", Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (95) 6. Ay 1326 s. 300.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (3) 8. Ay 1324 ss. 42-45.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (4) 9. Ay 1324 ss. 57-60.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (5) 9. Ay 1324 ss. 76-79.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (6) 9. Ay 1324 ss. 90-93.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (7) 9. Ay 1324 ss. 103-107.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (8) 10. Ay 1324 ss. 122-127.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (9) 10. Ay 1324 ss. 139-142.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (10) 10. Ay 1324 ss. 156-159.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (11) 10. Ay 1324 ss. 173-176.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (12) 10. Ay 1324 ss. 186-188.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (13) 11. Ay 1324 ss. 203-205.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (14) 11. Ay 1324 ss. 218-220.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (15) 11. Ay 1324 ss. 234-236.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (16) 11. Ay 1324 ss. 252-255.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (17) 12. Ay 1324 ss. 269-270.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (18) 12. Ay 1324 ss. 285-286.

Ferid Vecdi, "Müslüman *Kadını (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (19) 12. Ay 1324 ss. 303-304.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -I-"*, Sırât-ı Müstakîm 6 S. (141) 5. Ay 1327 ss. 164-165.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -II-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (142) 5. Ay 1327 ss. 182-184.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -III-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (143) 5. Ay 1327 ss. 201-203.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -IV-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (144) 5. Ay 1327 ss. 214-215.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -V-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (145) 6. Ay 1327 ss. 227-229.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -VI-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (147) 6. Ay 1327 ss. 259-262.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -VII-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (148) 6. Ay 1327 ss. 280-282.

Mehmed Fahreddin, *"Medeniyet-i İslâmiye'den Bir Sahife Yâhûd Tesettür-i Nisvân -VIII-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (152) 7. Ay 1327 ss. 342-345.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Hürriyet-Müsâvât"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (1) 8. Ay 1324 ss. 1-3.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Örtünme Hakkında",* Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (2) 8. Ay 1324 ss. 20-22.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Örtünme Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (3) 8. Ay 1324 ss. 36-37.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Çok Evlilik Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (4) 9. Ay 1324 ss. 52-54.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Talâk Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (5) 9. Ay 1324 ss. 68-70.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Nikâh Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (6) 9. Ay 1324 ss. 93-94.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Örf Âdet Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (7) 9. Ay 1324 ss. 99-101.

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Eşitlik Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (8) 10. Ay 1324 ss. 118-120.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (586) 1. Ay 1340 ss. 209-210.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (587) 2. Ay 1340 ss. 226-227.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (588) 2. Ay 1340 ss. 241-242.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (589) 2. Ay 1340 ss. 257-260.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (590) 2. Ay 1340 ss. 273-274.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (591) 3. Ay 1340 ss. 289-292.

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kadının Şeriat-ı İslâmiyedeki Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (592) 3. Ay 1340 ss. 305-307.

Abdüllatif Nevzat, *"İctimâiyyât: Evvelâ Erkeklerimizi Örtelim"*, Sebîlürreşâd, C. 10 S. (241) 4. Ay 1329 ss. 112-113.

Ahmed Naim, *"Tesettür İşine Zabıta Karışmasın mı? (Ebu'z-Ziyâzâde Velid Beyefendiye)"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (391) 2. Ay 1335 ss. 13-14.

Ahmed Naim, *"Yine Tesettür Meselesi"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (393) 2. Ay 1335 ss. 37-39.

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (275) 12. Ay 1329 ss. 226-228.

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât -II-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (276) 12. Ay 1329 ss. 243-244.

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât -III-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (277) 12. Ay 1329 ss. 258-260.

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât -IV-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (280) 1. Ay 1329 ss. 309-312.

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât -V-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (284) 1. Ay 1329 ss. 279-381.

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İslâmiyet ve Teaddüd-i Zevcât -VI-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (285) 2. Ay 1329 ss. 392-394.

A. Feridun, *"Kadınlarımızı Kollarımıza Takmakla Terakki Edemeyiz",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (278) 12. Ay 1329 s. 279.

Ahmed Cevdet, *"Tereddi Eden Kadınlığa Karşı Acil Tedbirler Lâzım",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (628) 12. 1340 s. 62.

Ahmed Naim, *"Müdâfaât-ı Dîniyye: Teaddüd-i Zevcât, İslâmiyet'te Men O-lunabilir mi imiş?"*, Sebîlürreşâd, C. 12 S. (298) 5. Ay 1330 ss. 216-221.

Ahmed Naim, *"Müdâfaât-ı Dîniyye: Teaddüd-i Zevcât, İslâmiyet'te Men O-lunabilir mi imiş?"* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (300) 5. Ay 1330 ss. 248-250.

Ahmed Naim, *"Müdâfaât-ı Dîniyye: Yine Teaddüd-i Zevcâta Dair",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (308) 7. Ay 1330 ss. 376-384.

Ahmed Şükrü, *"Yüksek Tahsilin Kadınlar Üzerindeki Tesiratı",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (584) 1. Ay 1340 s. 190.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -I-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (633) 1. Ay 1341 ss. 138-140.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -II-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (634) 1. Ay 1341 ss. 149-150.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -III-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (635) 1. Ay 1341 ss. 165-167.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -IV-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (636) 1. Ay 1341 ss. 181-183.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -V-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (637) 2. Ay 1341 ss. 203-205.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (638) 2. Ay 1341 ss. 221-223.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -VI-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (639) 2. Ay 1341 ss. 231-233.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -VII-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (640) 2. Ay 1341 ss. 241-244.

Hüseyin Kıdvay, *"Müslümanlıkta Kadın -VIII-",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (641) 3. Ay 1341 ss. 257-260.

Mahmud Es'ad (Gedikpaşa), *"Tesettür-i Nisvân Meselesi Hakkında Son Söz",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (279) 1. Ay 1329 ss. 289-290.

Dr. Mazhar Osman, *"Teaddüd-i Zevcât Hakkında M. Osman Beyin Mühim Neşriyatı",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (589) 2. Ay 1340 ss. 272-273.

Hasan Hikmet, *"Hürriyet-i Nisvân",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (530-531) 5. Ay 1339 ss. 81-82.

Mehmed Fahreddin, *"Feministlerin Nazargâh-ı İnsafına (İctimâiyât)",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (18-199) 6. Ay 1328 ss. 316-318.

Mehmed Fahreddin, *"Feminizm Meselesi, Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (13-195) 5. Ay 1328 ss. 235-236.

Mehmed Fahreddin, *"Feminizm Meselesi, Bizde Nisâiyyûn Nasıl Türedi?",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (14-196) 5. Ay 1328 ss. 260-262.

Mehmed Fahreddin, *"Feminizm Meselesi, Kadınlık Vücûd-i Beşeriyetin Kısm-ı Mestûrudur",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (15-197) 5. Ay 1328 ss. 278-280.

Mehmed Fahreddin, *"Feminizm Meselesi Münasebetiyle Ahlâk ve Âdâb-ı Milliye Yok İmiş"*, 1-8 S. (18-200) 6. Ay 1328 ss. 337-339.

Mehmed Fahreddin, *"Ya Tesettür Kalkarmış Yâhûd…",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (289) 3. Ay 1330 ss. 45-47.

Mehmed Fahreddin, *"Nisâiyât: Şîme-i Meveddet mi, Şîme-i Adâvet mi?",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (288) 3. Ay 1330 ss. 27-28.

Mehmed Ferid Vecdi, *"İctimâiyât: Kadınlara Hürriyeti Mutlaka Vermek İsteyenlerin Elinden Vay O Biçarelerin Başına",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (267) 10. Ay 1329 ss. 103-104.

Mehmed Ferid Vecdi, *"İctimâiyât: Kadınlara Hürriyeti Mutlaka Vermek İsteyenlerin Elinden Vay O Biçarelerin Başına"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (268) 10. Ay 1329 ss. 114-115.

Mehmed Ferid Vecdi, *"İctimâiyât: Kadınlara Hürriyeti Mutlaka Vermek İsteyenlerin Elinden Vay O Biçarelerin Başına"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (269) 10. Ay 1329 ss. 130-132.

Mehmed Ferid Vecdi, *"Nisâiyât: Yine Tesettür Meselesi"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (276) 12. Ay 1329 ss. 241-243.

Mehmed Sadık (Milas Müftüsü), *"İslâmiyet'te Kadınların Vezâifi ve Mevkii"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (617) 9. Ay 1340 ss. 293-295.

Mustafa Nazmi (Amasri), *"Taşrada İslâm Kadını"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (410-411) 5. Ay 1335 ss. 240-241.

Ömer Fevzi, *"Kadınlık Ne Hale Giriyor?"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (598) 4. Ay 1334 ss. 404-406.

Ömer Kaplan, *"Mefkûre Kadını"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (598) 4. Ay 1340 ss. 406-407.

Ömer Nasuhi, *"İzdivaç Müessese-i İctimaiyesi -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (594) 3. Ay 1340 ss. 345-347.

Ömer Nasuhi, *"İzdivaç Müessese-i İctimaiyesi -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (595) 4. Ay 1340 ss. 356-358.

Ömer Nasuhi, *"Teaddüd-i Zevcât Müessese-i İctimâiyesi -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (590) 2. Ay 1340 ss. 274-277.

Ömer Nasuhi, *"Teaddüd-i Zevcât Müessese-i İctimaiyesi -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (591) 3. Ay 1340 ss. 292-296.

Ayşe Meliha, *"Müslüman Kadını Hürdür ve Mes'uddur"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (282) 1. Ay 1329 ss. 345-346.

F. Latife, *"Nisâiyât: İctihaddaki Hezeyanlar"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (281) 1. Ay 1329 ss. 329-330.

İzmirli İsmail Hakkı, *"İslâm'da Kadının Hukuk ve Vezâifi –I-"*, Sebîlürreşâd, C. 20 S. (497) 4. Ay 1338 ss. 30-32.

İzmirli İsmail Hakkı, *"Nisâiyât: Tesettür Meselesinin Tarîk-i Halli"*, Sebîlürreşâd, C. 12 S. (291) 3. Ay 1330 ss. 78-80.

Mehmed Hayreddin, *"Nisâiyyûndan Cevad Sami Beye Açık Cevap"*, Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (19-201) 6. Ay 1328 ss. 364-366.

Ömer Nasuhi, *"Müslümanlıkta İftirâkı Zevceyn –I-"*, Sebîlürreşâd, C. 13 S. (579) 12. Ay 1339 ss. 100-104.

Ömer Nasuhi, *"Müslümanlıkta İftirâkı Zevceyn –II-"*, Sebîlürreşâd, C. 13 S. (580) 12. Ay 1339 ss. 116-119.

Musa Carullah, *"Kadının Hukuku ve Vezaifine Dâir"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (594) 3. Ay 1340 ss. 331-340.

M. Nazmi, *"Müslümanlığın Tamamı İle Tatbiki Zamanı Gelmiştir",* Sebîlürreşâd, C. 18 S. (463) 5. Ay 1336 ss. 243-245.

Ömer Fevzi, *"Kadınlığın Hakikati",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (594) 3. Ay 1340 ss. 344-345.

Sultan Cihan, *"Nisâiyât: Terbiye-i Nisvân-ı İslâm Hk. Bhopal Hâkime-i Zişanı Sultan Cihan Hz. nin Bir Mektubu",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (287) 2. Ay 1329 ss. 7-9.

L. V. , Muhterem S. Reşad'a: *"Kalpleri İman Alınları Hayâ Nurundan Mahrum Olanlar Tesettürün Fazilet ve Ulviyetini Takdir Edemezler",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (288) 3. Ay 1330 ss. 29-30.

Said Halim Paşa (Prens), *"Hürriyet-i Nisvân -III-",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (376) 10. Ay 1334 ss. 215-219.

2. 3. İslâm Medeniyeti'nin Mevcut Durumu ve Geleceği İle İlgili Tartışmalar (Dinin Faydaları; İlerlemeye Engel Olup Olmadığı Tartışmaları)

Abdürreşid İbrahim, *"Ahvâl-ı Hâzıraya Bir Nazar ve Ne yapmalı?"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (162) 9. Ay 1327 ss. 81-82

Ali Suâd, *"Hikmet-i İslâm"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (18) 12. Ay 1324 ss. 279-281

Ahmet Hamdi Aksekili, *"Müslümanların Za'fi Düşmanlarına Cüret Verdi, Avrupa'yı Devr-i Vahşete Rücû' Ettirdi"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (127) 12. Ay 1327 ss. 246-247

Cemaleddin Efgânî, *"Dinin Fevâid-i Medeniyyesi (Trc: Hatibzâde Emin)",* Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (55) 9. Ay 1325 ss. 41-42

Cemaleddin Efgânî, *"Dinin Fevâid-i Medeniyyesi (Trc: Hatibzâde Emin)",* Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (57) 9. Ay 1325 ss. 68-69

Cemaleddin Efgânî, *"Dinin Fevâid-i Medeniyyesi (Trc: Hatibzâde Emin)",* Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (58) 10. Ay 1325 ss. 90-91

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (126) 1. Ay 1326 ss. 355-359

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (127) 1. Ay 1326 ss. 372-376

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)",* Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (128) 2. Ay 1326 ss. 388-390

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (129) 2. Ay 1326 ss. 404-405

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (130) 2. Ay 1326 ss. 425-426

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (131) 2. Ay 1326 ss. 6-7

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (132) 3. Ay 1326 s. 23

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (134) 3. Ay 1326 ss. 54-55

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (135) 3. Ay 1326 ss. 69-70

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (136) 3. Ay 1326 ss. 86-88

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (137) 4. Ay 1326 ss. 103-104

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (138) 4. Ay 1326 ss. 117-118

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (141) 5. Ay 1327 ss. 163-164

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (142) 5. Ay 1327 ss. 181-182

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (143) 5. Ay 1327 s. 201

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (144) 5. Ay 1327 s. 214

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (146) 6. Ay 1327 ss. 243-244

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (149) 6. Ay 1327 ss. 291-292

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm 6 S. (150) 7. Ay 1327 ss. 305-306

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (151) 7. Ay 1327 ss. 323-324

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (152) 7. Ay 1327 ss. 337-338

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (153) 7. Ay 1327 s. 353

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (154) 8. Ay 1327 s. 369

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (155) 8. Ay 1327 ss. 386-387

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (156) 8. Ay 1327 ss. 401-402

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (158) 9. Ay 1327 ss. 19-20

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (159) 9. Ay 1327 ss. 35-36

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (161) 9. Ay 1327 ss. 66-67

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (162) 9. Ay 1327 ss. 83-84

Ferid Vecdi, *"Müslümanlıkla Medeniyet (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (163) 10. Ay 1327ss. 97-98

Kadri (Piriştineli), *"Dinsizlik Tevassu' Ediyorsa Kabahat Yine Bizde"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (95) 6. Ay 1326 ss. 291-292

M. Ali Nünir, *"İnhitât-ı İctimâiyye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (58) 10. Ay 1325 ss. 85-87

M. Ali Nünir, *"İnhitât-ı İctimâiyye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (60) 10. Ay 1325 ss. 113-114

M. Ali Nünir, *"İnhitât-ı İctimâiyye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (65) 11. Ay 1325 ss. 195-196

M. Ali Nünir, *"İnhitât-ı İctimâiyye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (67) 12. Ay 1325 ss. 226-227

M. Ali Nünir, *"İnhitât-ı İctimâiyye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (68) 12. Ay 1325 ss. 246-247

Muhammed Abduh, *"Milletin Mazisi, Hâli ve Hastalıklarının Çaresi"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (50) 8. Ay 1325 ss. 370-375

Musa Kâzım (Şeyhülislâm), *"Hey'et-i İctimâiyye ve Medeniyyet-i Sahîhanın Esasları"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (26) 2. Ay 1324 ss. 405-406

Ömer Lütfi, "Terakkiyât-ı İctimâiyemizle Terbiye-i Askeriyemiz Arasındaki Münasebet", Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (127) 1. Ay 1326 ss. 376-377

Ömer Lütfi, "Fesâd-ı İctimâî Bize Nereden Geldi? (M. Ferid Vecdi'den Terc.)", Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (148) 6. Ay 1327 ss. 273-274

Ömer Lütfi, "Fesâd-ı İctimâî Bize Nereden Geldi? (M. Ferid Vecdi'den Terc.)", Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (150) 7. Ay 1327 ss. 307-310

Ömer Lütfi, "Fesâd-ı İctimâî Bize Nereden Geldi? (M. Ferid Vecdi'den Terc.)", Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (151) 7. Ay 1327 ss. 328-331

Salâhaddin Asım, "İlm-i İctimaa Nazaran İslâmiyet", Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (32) 3. Ay 1325 ss. 89-91

Salâhaddin Asım, *"İctimâiyyât ve Şerîat-i İslâmiyye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (28) 2. Ay 1324 ss. 23-26

İsmail Hakkı (Bereketzâde), *"İslâm ve Usûl-i Meşveret"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (5) 9. Ay 1324 ss. 70-73

Hasan Fehmi, *"İstikbal İslâmlarındır"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (96) 1. Ay 1325 ss. 374-375

Vefa, *"Din Kardeşliği"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (115) 11. Ay 1326 ss. 182-183

Sadık-Mahmud Naci (Trablusgarb Mebusları), *"Bir Memleket, Bir Millet Ne Vakit Batar?"*, Sırât-ı Müstakîm C. 7 S. (163) 10. Ay 1327 ss. 109-112

Abdullah Süreyya, *"Cürm-i Ahlâkî, Cürm-i Kânûnî"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (12) 10. Ay 1324 ss. 182-183

Abdullah Süreyya, *"Mekârim-i Ahlâk"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (43) 6. Ay 1325 ss. 269-270

Abdullah Süreyya, *"Müsâvi-i Ahlâk ve Netâyici"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (47) 7. Ay 1325 ss. 328-329

Ahmed Agayef, *"Bir Memleket Nasıl Mahvolur?"*, Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (22-204) 7. Ay 1328 ss. 421-422

Ahmed Agayef, *"Tecelliyât-ı İslâmiye"*, Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (16-198) 5. Ay 1328 ss. 303-305

Ahmed Agayef, *"Tecelliyât-ı Vaziyet-i Hâzıramız"*, Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (4-186) 3. Ay 1328 ss. 66-67

Ahmed Agayef, *"Vahim Günler"*, Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (21-203) 7. Ay 1328 ss. 409-410

Ahmed Cavid, *"Hayât-ı Akvâm-ı İslâmiye: Dünya'da Ne Kadar İslâm Var?"*, Sebîlürreşâd, C. 10 S. (239) 3. Ay 1329 ss. 84-86

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm ve Medeniyet -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 13 S. (338) 4. Ay 1331 ss. 205-207

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm ve Medeniyet -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 14 S. (339) 5. Ay 1331 ss. 3-5

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm ve Medeniyet -III-"*, Sebîlürreşâd, C. 14 S. (340) 5. Ay 1331 ss. 11-13

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm Medeniyeti -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (368) 9. Ay 1334 ss. 67-69

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm Medeniyeti -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (369) 9. Ay 1334 ss. 89-93

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm Medeniyeti -III-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (370) 9. Ay 1334 ss. 117-118

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"İslâm Medeniyeti -IV-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (371) 9. Ay 1334 ss. 126-128

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti-I-"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (530-531) 5. Ay 1339 ss. 74-76

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti-II-"* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (532-533) 6. Ay 1339 ss. 89-90

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti-III-"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (534-535) 6. Ay 1339 ss. 105-107

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti-IV-"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (536-537) 6. Ay 1339 ss. 121-122

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Müslümanlık Fikir ve Hayata Neler Bahşetti-V-"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (538-539) 6. Ay 1339 ss. 139-140

Abdülaziz (Kolçalı) *"Âlem-i İslâm'da İ'tilâ ve İnhitâtın Esbâbı -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (453) 1. Ay 1336 ss. 121-123

Abdülaziz (Kolçalı) *"Âlem-i İslâm'da İ'tilâ ve İnhitâtın Esbâbı -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (456) 1. Ay 1336 ss. 158-160

Abdülaziz (Kolçalı) *"Âlem-i İslâm'da İ'tilâ ve İnhitâtın Esbâbı -III-"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (457) 2. Ay 1336 ss. 170-171

Abdüllatif Nevzat, *"Beyne'l İslâm Müşterek Lisan",* Sebîlürreşâd, C. 10 S. (232) 4. Ay 1329 ss. 133-134

Ahmed Naim, *"İslâmiyet'in Esasları, Mazisi ve Hâli",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (284) 2. Ay 1329 ss. 369-376

Elmalılı Hamdi, *"Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (544-545) 7. Ay 1339 ss. 187-189

Elmalılı Hamdi, *"Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (546) 7. Ay 1339 ss. 203-205

Elmalılı Hamdi, *"Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (547-548) 8. Ay 1339 ss. 3-7

Elmalılı Hamdi, *"Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (549-550) 8. Ay 1339 ss. 21-22

Elmalılı Hamdi, *"Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (551-552) 8. Ay 1339 ss. 36-38

Halil Fahreddin, *"Din Mâni-i Terakki Değildir",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (21-203) 7. Ay 1328 ss. 406-407

Halim Sabit (Kazanlı), *"Dinin Şekl-i Aslîsine İrcâ-i Lüzûmu",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (278) 12. Ay 1329 ss. 273-275

Elmalılı Hamdi, *"Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (553-554) 8. Ay 1339 ss. 52-53

Elmalılı Hamdi, *"Teceddüdün Şer'an Lüzumu ve Şeraiti",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (574) 11. Ay 1339 ss. 17-19

Elmalılı Hamdi, *"Teceddüdün Şer'an Lüzumu ve Şeraiti",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (575) 11. Ay 1339 ss. 38-39

İsmail Hakkı (Dr. Milaslı), *"Başka Milletler Ne İçin Terakki Ediyorlar, Biz Ne İçin Edemiyoruz",* Sebîlürreşâd, C. 17 S. (427-428) 7. Ay 1335 ss. 86-88

İsmail Hakkı (Dr. Milaslı), *"Geri Kalmaklığımızın Sebebi Dinimiz midir? Usulsüzlüğümüz müdür? Daha Başka Bir Şey midir?"* Sebîlürreşâd, C. 17 S. (429-430) 7. Ay 1335 ss. 101-104

İsmail Hakkı (Dr. Milaslı), *"Müslümanlar Neden Geri Kaldılar ve Niçin İlerleyemediler",* Sebîlürreşâd, C. 17 S. (423-424) 6. Ay 1335 ss. 56-59

Eşref Edib, *"Müslüman Heyet-i İctimâiyesinin Temellerini Takviye Lâzımdır",* Sebîlürreşâd, C. 19 S. (475) 4. Ay 1337 ss. 59-64

Eşref Edib, *"Ümmet-i İslâmiyenin Takip Edeceği Tarîk-i İctimâî, Ancak Kendi Medeniyet-i İslâmiyemizdir",* Sebîlürreşâd, C. 18 S. (468) 2. Ay 1337 ss. 308-315

Hasan Hikmet, *"Medeniyet-i İslâmiyenin Tefevvuku"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (540-541) 6. Ay 1339 ss. 157-159

Hasan Hikmet, *"Medeniyet, Terakkiyât-ı Maddiyeden mi İbarettir?"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (622) 10. Ay 1340 ss. 374-377

Hasan Hikmet, *"Nesl-i Hâzırın Vaziyeti"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (532-533) 6. Ay 1339 ss. 96-97

Hasan Hikmet *"Vaziyet-i İctimâiyemizin Umumî Tahlili"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (604) 6. Ay 1340 ss. 71-74

Hasan Hikmet, *"İctimâiyât: En Yüksek Hırs, Hırs-ı Dinidir"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (615) 9. Ay 1340 ss. 261-263

Hasan Hikmet, *"İctimâiyât: İctimâî Fevzalara Karşı Müdafaa Çareleri"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (602) 5. Ay 1340 ss. 53-54

Hasan Hikmet, *"İctimâiyât: İctimâî Fevzalar Nasıl Sirayet Eder?"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (600) 5. Ay 1340 ss. 21-23

Hasan Hikmet, *"Hayât-ı İctimâiyenin Rûh-ı Asliyesi"*, Sebîlürreşâd, C. 25 S. (634) 1. Ay 1341 ss. 154-156

Hasan Hikmet, *"İctimâî İnzibatsızlık"*, Sebîlürreşâd, C. 25 S. (631) 12. Ay 1340 ss. 105-107

Hasan Hikmet, *"Milletimizin İctimâî ve İktisâdî Kabiliyeti"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (618) 9. Ay 1340 ss. 307-308

Mehmed Âkif, *"Mev'iza: Müslümanların Terakkileri İslâm'a Sarılmalarına Bağlıdır"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (465) 12. Ay 1336 ss. 267-271

M. Şemseddin, *"Beşerî Cemiyetler İçin Dinin Lüzumu -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (385) 12. Ay 1334 ss. 369-370

M. Şemseddin, *"Beşerî Cemiyetler İçin Dinin Lüzumu -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (386) 1. Ay 1335 ss. 387-390

M. Şemseddin, *"Terbiye-i İctimâiye Prensipleri (Terbiye ve Talim)"*, Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (21-203) 7. Ay 1328 ss. 398-400

Ömer Rıza, *"Cemiyetin Dinî Temelleri"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (387) 1. Ay 1335 ss. 402-404

Ömer Rıza, *"Dîn-i İslâm'ın Beyne'l-Edyân Mevkii, Beşerin İctimâî, Dinî Tarihine Bir Nazar"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (603) 6. Ay 1340 ss. 67-69

Ömer Rıza, *"İnkılâbât-ı Hâzıra Karşısında İslâm Âlemi"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (414-415) 5. Ay 1335 ss. 220-221

Ömer Rıza, *"Müslümanlık Tab-ı Beşeri Nasıl Terbiye Eder?"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (412-413) 5. Ay 1335 ss. 202-205

Rıf'ad (D. İşleri Bakanı), *"Hissiyât-ı Dinî Cerihedâr Edilmemelidir"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (597) 4. Ay 1340 ss. 392-393

Said Halim Paşa (Prens), *"Akvâm-ı İslâmiyenin Esbâb-ı İnhitâtı"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (369) 9. Ay 1334 ss. 84-86

Said Halim Paşa (Prens), *"Akvâm-ı İslâmiyenin Esbâb-ı İnhitâtı"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (370) 9. Ay 1334 ss. 104-106

Said Halim Paşa (Prens), *"Akvâm-ı İslâmiyenin Esbâb-ı İnhitâtı"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (371) 9. Ay 1334 ss. 123-126

Said Halim Paşa (Prens), *"Buhrân-ı İctimâîmiz –Mukaddime- -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (374) 10. Ay 1334 ss. 180-182

Said Halim Paşa (Prens), *"Buhrân-ı İctimâîmiz –Mukaddime- -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (375) 10. Ay 1334 ss. 200-204

S. M. Tevfik, *"Memleketi Kurtaracak Ancak İslâmî Bir Teşkilâttır"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (389) 1. Ay 1335 ss. 439-441

Yahya Afif, *"Dinî ve Maddî Medeniyetler"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (611) 8. Ay 1340 ss. 193-195

Yahya Afif, *"Dünkü ve Bugünkü İslâmiyet"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (609) 1. Ay 1340 ss. 163-165

Mehmed Âkif, *"Tam Müslüman Olmadıkça Felâh Yoktur"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (466) 12. Ay 1336 ss. 278-282

2. 4. Misyonerlik ve Hıristiyanlık Tartışmaları

Halil Halid, *"İslâm ve Nasraniyetin Münasebeti Asliyesi"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (96) 6. Ay 1326 ss. 309-312

Halil Halid, *"Âlem-i İslâm: İngiltere'de Büyük Bir Misyoner Mu'temeri ve İstikbâl-i İslâm"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (95) 6. Ay 1326 ss. 296-298

Aksekili Ahmed Hamdi, *"Makâlât: Muhasebe; Müslüman Kıyafetinde Gezen Bir Protestan Misyoneri İle -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (263) 9. Ay 1329 ss. 43-44

Aksekili Ahmed Hamdi, *"Makâlât: Muhasebe; Müslüman Kıyafetinde Gezen Bir Protestan Misyoneri İle -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 11 S. (264) 9. Ay 1329 ss. 54-56

Aksekili Ahmed Hamdi, *"Makâlât: Muhasebe; Müslüman Kıyafetinde Gezen Bir Protestan Misyoneri İle -III-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (265) 9. Ay 1329 ss. 67-69

Aksekili Ahmed Hamdi, *"Makâlât: Muhasebe; Müslüman Kıyafetinde Gezen Bir Protestan Misyoneri İle -IV-",* Sebîlürreşâd, C. 11 S. (266) 10. Ay 1329 ss. 83-85

Enver Paşa, *"Misyoner Tehlikesine Karşı (Ati Gazetesi'nden)",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (366) 8. Ay 1334 ss. 36-37

Abdü'l-Ahad Davud, *"42 Bin Katolik Misyoner Cemiyeti (Elvâh-ı İntibâh)",* Sebîlürreşâd, C. 12 S. (292) 4. Ay 1330 ss. 103-105

Mecdüddin, *"Bütün Müslümanların Nazar-ı İbretlerine: Genç Hıristiyanlar Cemiyeti ve Faaliyeti -I-",* Sebîlürreşâd, C. 19 S. (493) 2. Ay 1338 ss. 265-268

Mecdüddin, *"Bütün Müslümanların Nazar-ı İbretlerine: Genç Hıristiyanlar Cemiyeti ve Faaliyeti -II-",* Sebîlürreşâd, C. 20 S. (495) 3. Ay 1338 ss. 7-8

Mecdüddin, *"Bütün Müslümanların Nazar-ı İbretlerine: Genç Hıristiyanlar Cemiyeti ve Faaliyeti -III-",* Sebîlürreşâd, C. 20 S. (498) 4. Ay 1338 ss. 43-45

Mecdüddin, *"Bütün Müslümanların Nazar-ı İbretlerine: Genç Hıristiyanlar Cemiyeti ve Faaliyeti -IV-",* Sebîlürreşâd, C. 20 S. (513) 8. Ay 1338 ss. 219-221

Mehmed Hayreddin, *"Garbın Şarka Kilise Siyaseti",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (26-208) 8. Ay 1328 ss. 502-505

Geleney, Mr. Stuart, *"İslâm ve Hıristiyan Tarzı Aileleri Hakkında Bir Mukayese",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (376) 10. Ay 1334 ss. 223-224

Ömer Rıza, *"Misyonerlik",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (593) 3. Ay 1340 ss. 333-334

Ömer Rıza, *"Misyonerlik, Son Asırda Misyonerlik Faaliyetleri",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (595) 4. Ay 1340 ss. 359-361

Ömer Rıza, *"Siyasî ve İctimâî İnkılâplara Karşı Hıristiyanlığın Âtîsi",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (378) 11. Ay 1334 ss. 260-261

S. M. Tevfik, *"Hilâl ve Salib Yahut İslâm ve Nasrâniyet",* Sebîlürreşâd, C. 1-8 S. (5-197) 3. Ay 1328 ss. 284-285

S. M. Tevfik, *"İslâm ve Nasrâniyet",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (383) 12. Ay 1334 ss. 345-346

2. 5. Kavram Tartışmaları (Sosyalizm, Lâiklik, Batılılaşma, Demokrasi, Hilâfet, Saltanat, Milliyetçilik, Asrîlik, Komünizm, Bolşeviklik, İslâmlaşmak)

Alâaddin Cemil, "*İslâmiyet ve Sosyalizm*", Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (92) 5. Ay 1326 s. 242

Ahmed Cevdet, *"Demokrasi'de Ahlâk-ı Ferdiye"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (528-529) 5. Ay 1339 ss. 63-64

Ahmed Cevdet, *"Demokrasi'de Halkın Terbiyesi"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (532-533) 6. Ay 1339 ss. 103-104

Ahmed Emin (Vakit Gazetesi Başyazarı), *"Din ile Devletin Tefriki"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (380) 11. Ay 1334 ss. 295-296

Dr. Ahmed Fuad, *"Avrupa Mektupları: Garbda Şarklılaşma Cereyanı"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (575) 11. Ay 1339 ss. 39-42

Dr. Ahmed Fuad, *"Garblılaşmak"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (574) 11. Ay 1339 ss. 24-27

Ahmed Münir, *"Din ile Siyaset Yekdiğerinden Ayrılmalı mıdır?"*, Sebîlürreşâd, C. 12 S. (294) 4. Ay 1330 ss. 145-147

Ahmed Naim, *"Bizde Din ve Devlet"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (380) 11. Ay 1334 ss. 293-295

Ahmed Naim, *"İslâm'da Davay-ı Kavmiyet"*, Sebîlürreşâd, C. 12 S. (293) 4. Ay 1330 ss. 114-128

Ahmet Nezir, *"Müslümanlık ve Sosyalistlik"*, Sebîlürreşâd, C. 25 S. (625) 11. Ay 1340 ss. 5-7

Ahmet Nezir, *"Müslümanlık ve Sosyalistlik"*, Sebîlürreşâd, C. 25 S. (626) 11. Ay 1340 ss. 22-24

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -I- (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sebîlürreşâd, C. 14 S. (357) 9. Ay 1332 ss. 145-149

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -II- (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sebîlürreşâd, C. 14 S. (358) 9. Ay 1332 ss. 158-162

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -III- (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sebîlürreşâd, C. 14 S. (359) 10. Ay 1332 ss. 171-175

Abdü'l-Aziz Çaviş, "Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -IV- (Terc. Mehmed Âkif)", Sebîlürreşâd, C. 14 S. (360) 10. Ay 1332 ss. 184-187

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -V- (Terc. Mehmed Âkif)",* Sebîlürreşâd, C. 14 S. (361) 7. Ay 1334 ss. 200-204

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -VI- (Terc. Mehmed Âkif)",* Sebîlürreşâd, C. 14 S. (364) 8. Ay 1334 ss. 261-264

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -VII- (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (365) 8. Ay 1334 ss. 8-12

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -VIII- (Terc. Mehmed Âkif)",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (366) 8. Ay 1334 ss. 26-28

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Medeniyetin Ruhunu Bırakarak Yalnız Zevahirinde Garblıları Taklid Beliyyesi -IX- (Terc. Mehmed Âkif)"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (367) 8. Ay 1334 ss. 49-52

Ahmed Cevdet, *"Garblılaşmak İsteyenlerin Nazar-ı Dikkatine: Usûl ve Kavânînin Tesirleri",* Sebîlürreşâd, C. 21 S. (530-531) 5. Ay 1339 s. 86

Dr. Ahmed Fuad, *"Şarkın İntibahı ve Garbın Tedennisi",* Sebîlürreşâd, C. 23 S. (573) 11. Ay 1339 ss. 13-15

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İctimâiyyât: Din, Devlet Yahut Hilâfet ve Saltanat",* Sebîlürreşâd, C. 14 S. (350) 10. Ay 1331 s. 93

Aksekili Ahmed Hamdi, *"İctimâiyyât: Din, Devlet Yahut Hilâfet ve Saltanat",* Sebîlürreşâd, C. 14 S. (351) 10. Ay 1331 s. 99

Barsewens R. C. , *"Demokrasi ve Din (Terc.)",* Sebîlürreşâd, C. 15 S. (378) 11. Ay 1334 ss. 261-263

Elmalılı Hamdi, *"Garb Cereyanı Felsefesi",* Sebîlürreşâd, C. 22 S. (567-568) 10. Ay 1339 ss. 164-166

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kavmiyet ve Din",* Sebîlürreşâd, C. 13 S. (335) 4. Ay 1331 ss. 178-180

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kavmiyet ve Din (Devamı)",* Sebîlürreşâd, C. 13 S. (336) 4. Ay 1331 ss. 186-190

Abdü'l-Aziz Çaviş, *"Kavmiyet ve Din (Son)"*, Sebîlürreşâd, C. 13 S. (337) 4. Ay 1331 ss. 192-201

Hasan Hikmet, *"Asrî Aile -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (569-570) 10. Ay 1339 180-182

Hasan Hikmet, *"Asrî Aile -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (573) 11. Ay 1339 ss. 4-5

Hasan Hikmet, *"Asrî Aile -III-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (574) 11. Ay 1339 ss. 20-21

Hasan Hikmet, *"Asrî Aile -IV-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (576) 11. Ay 1339 ss. 55-56

Hasan Hikmet, *"Asrî Kanun -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (577) 11. Ay 1339 ss. 72-74

Hasan Hikmet, *"Asrî Kanun -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (579) 12. Ay 1339 ss. 104-105

Hasan Hikmet, *"Asrî Kanun -III-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (581) 12. Ay 1339 ss. 130-132

Hasan Hikmet, *"Asrî Kanun -IV-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (582) 1. Ay 1340 ss. 149-151

Hasan Hikmet, *"Asrîliğin Manası"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (559-560) 9. Ay 1339 ss. 102-105

Hasan Hikmet, *"Asrî Terbiye-I-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (584) 1. Ay 1340 ss. 180-182

Hasan Hikmet, *"Asrî Terbiye -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (587) 2. Ay 1340 ss. 233-235

Hasan Hikmet, *"Lâiklik-Asrîlik"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (555-556) 8. Ay 1339 ss. 72-74

İsmail Hakkı (Dr. Milaslı), *"Din ve Asrîlik"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (408-409) 4. Ay 1335 ss. 168-171

Hoca Şükrü (Mebus), *"Müslümanlıkla Komünistlik Kâbil-i Telif mi?"*, Sebîlürreşâd, C. 19 S. (481) 5. Ay 1337 ss. 132-133

Hüseyin Avni, *"Bolşeviklik ve İslâmiyet"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (461) 3. Ay 1336 s. 224

Hüseyin Kıdvay, *"İslâm ve Sosyalizm"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (459) 2. Ay 1336 ss. 194-196

Hüseyin Kıdvay, *"İslâm ve Sosyalizm"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (460) 2. Ay 1336 ss. 207-210

Hüseyin Kıdvay, *"İslâm ve Sosyalizm"*, Sebîlürreşâd, C. 18 S. (462) 4. Ay 1336 ss. 230-231

Hüseyin Kıdvay, *"İslâm ve Sosyalizm"*, Sebîlürreşâd, C. 19 S. (480) 5. Ay 1337 ss. 121-122

Mehmed Âkif, *"Bolşeviklik Müslümanlığın Aynı mıdır?"*, Sebîlürreşâd, C. 19 S. (481) 5. Ay 1337 s. 131

Mehmed Âkif, *"İslâmlaşmak"*, Sebîlürreşâd, C. 16 S. (404-405) 4. Ay 1335 ss. 132-133

Mehmed Şeref, *"Garblılaşmayı Berat-ı Halâs Edenlere: İslâm'a İsnad Edilen Tedenni Sebebleri"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (557-558) 9. Ay 1339 ss. 89-91

Mehmed Şeref, *"Garblılaşmayı Berat-ı Halâs Edenlere: İslâm'a İsnad Edilen Tedenni Sebebleri"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (559-560) 9. Ay 1339 ss. 105-106

Mehmed Şeref, *"Garblılaşmayı Berat-ı Halâs Edenlere: İslâm'a İsnad Edilen Tedenni Sebebleri"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (561-562) 9. Ay 1339 ss. 120-121

Mehmed Şeref, *"Garblılaşmayı Berat-ı Halâs Edenlere: İslâm'a İsnad Edilen Tedenni Sebebleri"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (563-564) 9. Ay 1339 ss. 137-139

Said Halim Paşa (Prens), *"Garb Cemiyetleri"*, Sebîlürreşâd, C. 21 S. (538-539) 6. Ay 1339 ss. 137-139

Said Halim Paşa (Prens), *"İslâmlaşmak -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (378) 11. Ay 1334 ss. 255-257

Said Halim Paşa (Prens), *"İslâmlaşmak -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (379) 11. Ay 1334 ss. 272-273

Said Halim Paşa (Prens), *"İslâmlaşmak -III-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (380) 11. Ay 1334 ss. 288-293

Said Halim Paşa (Prens), *"İslâmlaşmak -IV-"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (381) 11. Ay 1334 ss. 303-305

Yahya Afif, *"İslâmiyet ve Asrîlik"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (618) 9. Ay 1340 ss. 305-307

S. M. Tevfik, *"İslâm Siyasetine Muhtacız"*, Sebîlürreşâd, C. 15 S. (376) 10. Ay 1334 ss. 228-231

Feyzullah Sacit, *"Garblılaşmak Meselesi"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (547-548) 8. Ay 1339 ss. 10-11

Hasan Hikmet, *"İctimâiyâtta Muhafazakârlığa Niçin Muhtacız?"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (589) 2. Ay 1340 ss. 264-265

Hasan Hikmet, *"İslâmiyet ve Garb İctimâiyâtının Mukayesesi"*, Sebîlürreşâd, C. 22 S. (551-552) 8. Ay 1339 ss. 40-41

Hasan Hikmet, *"Muhafazakârlığın Mahiyet ve Manası"*, Sebîlürreşâd, C. 23 S. (588) 2. Ay 1340 ss. 245-247

Hasan Hikmet, *"Murâkabe-i İctimâiye Nedir?"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (604) 6. Ay 1340 ss. 88-89

Mehmed Fahreddin, *"Garb Medeniyetinin İslâm'a Savletleri"*, Sebîlürreşâd, C. 2-9 S. (44-226) 12. Ay 1328 ss. 315-317

Mustafa Nazmi (Amasri), *"Muhafazakârân Fırkasının Teşkili, Teşebbüsü Münasebetiyle"*, Sebîlürreşâd, C. 17 S. (441) 9. Ay 1335 s. 207

Ömer Kaplan, *"Garbın Kötü Taraflarını Taklid"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (605) 4. Ay 1340 ss. 31-32

2. 6. Diğer İslâm Ülkelerindeki Müslümanların Durumu

Abdürreşid İbrahim, *"Çin'deki Müslümanların Hayatı"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (62) 10. Ay 1325 ss. 159-160

Abdürreşid İbrahim, *"Çin'deki Müslümanların Hayatı"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (64) 11. Ay 1325 ss. 190-192

Abdürreşid İbrahim, *"Çin'deki Müslümanların Hayatı"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (65) 11. Ay 1325 ss. 206-207

Abdürreşid İbrahim, *"Âlem-i İslâm: Çin Müslümanları"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (66) 11. Ay 1325 ss. 217-219

Abdürreşid İbrahim, *"Japonya'da İslâmiyet"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (38) 5. Ay 1325 ss. 182-183

Abdürreşid İbrahim, *"Ahvâl-ı Müslimîn ve Ulemâ Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (87) 4. Ay 1326 ss. 152-154

Abdürreşid İbrahim, *"Ahvâl-ı Müslimîn ve Ulemâ Hakkında"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (88) 4. Ay 1326 ss. 175-178

Abdürreşid İbrahim, *"Âlem-i İslâm: Ahvâl-i Âlem-i İslâm Hakkında (Konferans)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (84) 4. Ay 1326 ss. 103-109

Abdürreşid İbrahim, *"Âlem-i İslâm: Ahvâl-i Âlem-i İslâm Hk. (Musa Kâzım) ile Birlikte Verilen Konferans"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (85) 4. Ay 1326 ss. 118-123

Abdürreşid İbrahim, *"Âlem-i İslâm: Şarkın İntibah ve İstikbali Hk. (16. Konferans)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (93) 6. Ay 1326 ss. 266-268

Abdürreşid İbrahim, *"Âlem-i İslâm: Şarkın İntibah ve İstikbali Hk. (6. Konferans)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (91) 5. Ay 1326 ss. 226-228

Abdürreşid İbrahim, *"Devr-i Âlem"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (80) 3. Ay 1325 ss. 34-35

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Dârü'l-Hilâfe'de Maârif-i İbtidâiyenin Hâli ve Sûret-i Islâhı"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (113) 10. Ay 1326 ss. 151-153

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Dârü'l-Hilâfe'de Maârif-i İbtidâiyenin Hâli ve Sûret-i Islâhı"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (114) 10. Ay 1326 ss. 163-166

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (103) 8. Ay 1326 ss. 426-427

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (104) 8. Ay 1326 ss. 452-453

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (105) 8. Ay 1326 ss. 9-11

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (107) 9. Ay 1326 ss. 45-46

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (108) 9. Ay 1326 ss. 62-63

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (109) 9. Ay 1326 ss. 79-80

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: İran'ın Mâzî ve Hâline Bir Nazar -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (110) 9. Ay 1326 ss. 97-98

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: Vaziyet-i Siyâsiyye-i Hâzıramız -Makâlât-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (111) 10. Ay 1326 ss. 117-119

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm: Siyâsiyât-ı Umûmiye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (98) 7. Ay 1326 ss. 345-347

Ahmet Agayef (Ağaoğlu), *"Âlem-i İslâm -Makâlât- Türkiye'de Muhacerât"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (102) 8. Ay 1326 ss. 407-408

Ahmet Hilmi (Filibeli), *"Âlem-i İslâm: Afrika'da İslâm"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (80) 3. Ay 1325 ss. 31-32

Ahmet Hilmi (Filibeli), *"Âlem-i İslâm: Afrika'da İslâm"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (82) 3. Ay 1326 ss. 2-64

Ahmet Tacettin (Trayskili), *"Âlem-i İslâm: Ahvâl-i Umûmiyye-i İslâmiye ve İstikbâli İslâm -I-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (71) 12. Ay 1325 ss. 301-304

Ahmet Tacettin (Trayskili), *"Âlem-i İslâm: Ahvâl-i Umûmiyye-i İslâmiye ve İstikbâli İslâm -II-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (73) 1. Ay 1326 ss. 333-335

Ahmet Tacettin (Trayskili), *"Âlem-i İslâm: Ahvâl-i Umûmiyye-i İslâmiye ve İstikbâli İslâm -III-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (74) 1. Ay 1326 ss. 346-350

Ahmet Tacettin (Trayskili), *"Âlem-i İslâm: Ahvâl-i Umûmiyye-i İslâmiye ve İstikbâli İslâm -IV-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (77) 2. Ay 1326 ss. 397-399

Ahmet Hilmi (Filibeli), *"Rusya'da İslâmiyet Âlemi"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (57) 9. Ay 1325 78-80

A. Zühtü, *"Almanya-İngiltere, Türkiye ve Âlem-i İslâm -I-"*,Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (101) 7. Ay 1326 ss. 388-389

A. Zühtü, *"Almanya-İngiltere, Türkiye ve Âlem-i İslâm -II-"*, Sırât-ı Müstakîm C. 4 S. (102) 8. Ay 1326 ss. 408-410

A. Zühtü, *"İnkılâb Alâimi"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (112) 10. Ay 1326 ss. 129-131

Akçuroğlu Yusuf Bey, *"Rusya'da Sakin Türklerin Hayat-ı Medeniyye, Fikriyye ve Siyasiyyelerine Dair (Konferans) -I-Yaz. Eşref Edîb"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (39) 5. Ay 1325 ss. 201-204

Akçuroğlu Yusuf Bey, *"Rusya'da Sakin Türklerin Hayat-ı Medeniyye, Fikriyye ve Siyasiyyelerine Dair (Konferans) -II-Yaz. Eşref Edîb"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (40) 5. Ay 1325 ss. 214-218

Gıyaseddin Hüsnü (Nûralizâde), *"Buhara'da Sünnîler ve Şiîler"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (74) 1. Ay 1325 ss. 350-352

Halil Halid, *"Londra'da Cemiyet-i İslâmiye"*, Sırât-ı Müstakîm C. 5 (105) 8. Ay 1326 ss. 11-12

Halil Halid, *"Londra'da Müslümanlar"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (69) 12. Ay 1325 ss. 271-272

İsmail Hakkı (Manastırlı), *"İslâmiyet'in Bahşettiği Hürriyet-i Âmme"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (23) 1. Ay 1324 ss. 353-354

İsmail Hakkı (Manastırlı), *"İslâmiyet'in Bahşettiği Hürriyet-i Âmme"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (24) 1. Ay 1324 ss. 369-371

İsmail Hakkı (Manastırlı), *"İslâmiyet'in Bahşettiği Hürriyet-i Âmme"*, Sırât-ı Müstakîm Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (25) 1. Ay 1324 ss. 385-387

İsmail Hakkı (Manastırlı), *"İslâmiyet'in Bahşettiği Hürriyet-i Âmme"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (26) 2. Ay 1324 ss. 401-402

İsmail Hakkı (Manastırlı), *"İslâmiyet'in Bahşettiği Hürriyet-i Âmme"*, Sırât-ı Müstakîm C. 1 S. (27) 2. Ay 1324 ss. 1-2

İvan Müeller (Prof), *"İngiltere ve İslâmiyet"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (51) 8. Ay 1325 s. 400

İvan Müeller (Prof), *"Rusya Müslümanları: Tatarlar"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (55) 9. Ay 1325 ss. 47-48

İvan Müeller (Prof), *"Rusya Müslümanları: Tatarlar"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (56) 9. Ay 1325 ss. 60-62

İvan Müeller (Prof), *"Âlem-i İslâm: Dünya Müslümanları, Tatarlar"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (51) 8. Ay 1325 ss. 398-399

İvan Müeller (Prof), *"Âlem-i İslâm: Dünya Müslümanları, Tatarlar"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (52) 8. Ay 1325 ss. 415-426

İvan Müeller (Prof), *"Âlem-i İslâm: Dünya Müslümanları, Tatarlar"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (53) 8. Ay 1325 ss. 14-16

Mehmed Ragıb, *"İnkılâb-ı İran"* Sırât-ı Müstakîm C. 5 S. (116) 11. Ay1326 ss. 202-205

M. S. Buharî, *"Buhara'da Şeriat Namına İrtikâb Olunan Cinâyât"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (66) 11. Ay 1325 ss. 221-222

Muhammed Bereketullah, *"Japonya'da Dîn-i İslâm İntişâra Başlıyor"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (50) 8. Ay 1325 ss. 383-384

Şamil Bey, *"Avrupa'da Müslümanlık"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (66) 11. Ay 1325 s. 224

Ş. Sami, *"Cava Müslümanları Ahvâlinden"*, Sırât-ı Müstakîm C. 6 S. (134) 3. Ay 1326 s. 57

Veliyyullah Enverî (Sibiryalı), *"Çin Müslümanları, Kırgızlar (Kazaklar)"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (54) 9. Ay 1325 s. 32

Yakub Kemal (Kırımlı), *"Din ve Âdât-ı Gayr-ı Meşrûa"*, Sırât-ı Müstakîm C. 2 S. (29) 2. Ay 1324 ss. 38-40

Züfer Kasımi, *"Rusya'daki İslâmların Terakkiyât-ı Dîniyye ve Milliyyeye Hizmetleri"*, Sırât-ı Müstakîm C. 3 S. (62) 10. Ay 1325 ss. 157-159

Abdu'l Ahad Davud, *"İngiltere'de Dîn-i İslâm'ın İntişarı (Hayât-ı Akvâm-ı İslâmiye) -I-"*, Sebîlürreşâd, C. 12 S. (305) 7. Ay 1330 ss. 334-335

Abdu'l Ahad Davud, *"İngiltere'de Dîn-i İslâmın İntişarı (Hayât-ı Akvâm-ı İslâmiye) -II-"*, Sebîlürreşâd, C. 12 S. (306) 7. Ay 1330 ss. 355-356

2. 7. Ahlâk Ve Din

Aksekili Ahmed Hamdi, *"Ahlâkın Kuvve-i Müeyyidesi"*, Sebîlürreşâd, C. 20 S. (497) 4. Ay 1338 ss. 26-30

Aksekili Ahmed Hamdi, *"Ahlâkın Menşei"*, Sebîlürreşâd, C. 24 S. (601) 5. Ay 1340 ss. 37-38

Ahmed Cevdet, *"Şimal Memleketlerinde Ahlâk-ı Dîniye",* Sebîlürreşâd, C. 24 S. (600) 5. Ay 1340 ss. 30-31

Emin Hasbî, *"Tasfiye-i Ahlâk ve İbadet",* Sebîlürreşâd, C. 10 S. (250) 6. Ay 1329 ss. 258-259

Esad Mahmud, *"Yeni Türeyen "Zübbeler Nesli",* Sebîlürreşâd, C. 25 S. (634) 1. Ay 1341 ss. 156-157

Halil Fahreddin, *"Bizde Ahlâk",* Sebîlürreşâd, C. 2-9 S. (28-210) 8. 1328 31-32

Midhat Cemal, *"Muhâsebe-i İctimâiye: Dinsiz Ahlâk",* Sebîlürreşâd, C. 20 S. (495) 3. Ay 1338 ss. 5-6

Ahmed Cevdet, *"Ahlâk-ı Milliyenin İnhidamına Seyirci Kalınabilir mi?",* Sebîlürreşâd, C. 24 S. (603) 6. Ay 1340 s. 80

3. SONUÇ YERİNE

Sırât-ı Müstakîm ve *Sebîlürreşâd* dergileri özelinde Türkiye'de din tartışmalarına ışık tutmayı hedefleyen bu çalışma sonucu görülmüştür ki, Türk toplumu din kaynaklı tartışmalarını sonuçlandıramadığı gibi bu konularda yeni açılımlar getirmede de pek başarı kaydedememiştir. Cumhuriyetin kuruluş öncesi ve sonrasında lokal bazı tartışmalar yaşanmışsa da genelde tartışmalar aradan geçen yaklaşık bir asırlık zaman içerisinde hep aynı konular etrafında şekillenmiştir.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında devletin dine ilişkin politikaları da belli alanlarda şekillenmiş; bu politik tutumlar din içerikli tartışmalara da yansımıştır. Dinî kurumların ilga edilerek yerine seküler kurumların inşası, eğitim alanındaki tek tipleştirme çalışmaları, hukukî düzenlemeler, şapka, alfabe gibi sembolik değeri olan alanları[21] kapsayan politikalar ve tartışmalar o dönemin yayın organlarına yansımıştır. Ayrıca zamanın getirdiği belirsizlik ve zorluklar, siyasî şartların Müslümanların aleyhinde işlemesi ve gerileme ve çöküntünün getirdiği ağır şartlar İslâmcı düşünürleri "dinin ilerlemeye engel olmadığı", "kabahatin İslâm'da değil Müslümanlarda olduğu" gibi bazı sloganlara sarılmaya da mecbur etmiştir.[22]

Bu çalışma sonucunda da görülmüştür ki, genellikle tartışma konularını din eğitimi, İslâm'da kadının konumu, dinin ilerleme ve modernleşmeye mâni olup olmadığı, batılı kavramların dinî kavramlar içerisindeki yeri gibi hâlâ güncelliğini koruyan meselelerin oluşturmaktadır. Bugün görsel ve yazılı basın organlarında tartışılan bu konulara verilen başlıkların dahi bugünkü ile benzerlikler taşıması

[21] Ömer Çaha, a.g.e., s. 83.

[22] İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler ve Kişiler I*, İstanbul: Risale Yayınları, 1987, II. Baskı, s. XXVI.

hayret vericidir. Toplumlar için problemlerin çözümü olan dinin ülkemizde bir problem olarak varlığını sürdürmesi birçok sorunumuzun hallinin önünde büyük bir engel olarak dikilmektedir. Tarihi yorumlayıcı çalışmalarla geçmişimizi sorgulamamız bu anlamda son derece önemlidir.

Türkiye'de din ile ilgili tartışmaların hiç gündemden düşmediği ve bundan sonra da düşmeyeceği anlaşılmaktadır. Modern dünyada insanımızın dinle kendini huzurlu hissedeceği bir yaşayış tarzını entelektüel, estetik ve derunî boyutlarıyla olgunlaştırmak gerekmektedir. Dolayısıyla, Türkiye'de halkın dini kendine bir sıkıntı değil, mutluluk kaynağı olarak görmesi ve kendisiyle kurtuluşa ulaşabileceği bir değerler bütünü şeklinde yeniden keşfetmesi için, yeniden kendi dinamiklerine yönelmesi[23] ve bu tartışmaların ehil kişilerce nihayete erdirilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abdullah Ceyhan, *Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi*, Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 1991.

Adil Çiftçi, "Din İstismarı: Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma-Sosyolojik Bir Yaklaşım-", *İslâmiyât*, C. 3, S. 3, Temmuz-Eylül 2000, ss. 11-27

Caner Arabacı, "Eşref Edib Fergan ve Sebîlürreşâd Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (İslâmcılık)*, cilt: 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Dücane Cündioğlu, "Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri", *Yeni Şafak*, 26 Şubat 2005.

Haluk Şahin, "Dinsel Tartışmalar Niçin Bitmiyor?", *Radikal*, 10 Aralık 2003.

Hasan Onat, "Tarikat Tartışmaları, Sysphe Efsanesi ve İslâmla Çağdaşlaşmayı Başarmak", *Türk Yurdu*, sayı 125, Ocak 1998.

Hüseyin Yılmaz, "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik", *İslâmiyât*, C. 5, S. 4, Ekim-Aralık 2002, ss. 57-66.

İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler ve Kişiler I*, İstanbul: Risale Yayınları, 1987, II. Baskı.

-------------, Namık Kemal: *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri I*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

M. Said Hatipoğlu, "İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine-IV", *İslâmiyât*, C. 5, S. 4, Ekim-Aralık 2002, ss. 7-15.

Ömer Çaha, "Türkiye'de Resmî Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşası", *İslâmiyât*, C. 4, S. 4, Ekim-Aralık 2001, ss. 77-89.

Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. : Korkmaz Alemdar, İstanbul: Bilgi Yayınları, 1989.

Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset (Makaleler 3)*, Derleyenler: Mümtazer Türköne/Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Yasin Aktay, "Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı", *İslâmiyât*, C. 3, S. 3, Temmuz-Eylül 2000, ss. 37-49.

[23] Hüseyin Yılmaz, "Türk Müslümanlığı, Dindarlık ve Modernlik" , *İslâmiyât*, C. 5, S. 4, Ekim-Aralık 2002, s. 66.